دكتور علي عبد الفتاح المغربي
أستاذ الفلسفة الإسلامية
بكلية الآداب - جامعة عين شمس

الفكر الديني الشرقي القديم
وموقف المتكلمين

الناشر
مكتبة وهبة
١٤ شارع الجمهورية . عابدين
القاهرة - تليفون ٣٩١٧٤٧٠

الطبعة الأولى

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م

الإهـــــداء

إلى شريكة حياة الكفاح والجد والمثابرة

إلى زوجتى ...

بسم الله الرحمن الرحيم

المقـــــدمة

الفكر الإنسانى سلسلة متصلة الحلقات ، يتصل فيها الماضى بالحاضر ، ويتأثر فيها اللاحق بالسابق ، وقد يكون التأثر بالإيجاب ، أى يردد اللاحق أفكار السابق عليه ، وقد يكون التأثر بالسلب ، فيقف اللاحق موقف الناقد والمعارض لأفكار السابق ، وهذا يعنى ديناميكيـة الفـكر الإنســانى واتصـاله وتأثره سـواء بالإيجـاب أو بالسلب ، ويعنى أيضا أنه ليس هناك فكر مبتور الصلة بمن سبق ولا يؤثر فيمن بعده ·

وفى هذه الدراسة سوف نعرض لإحدى حقبات الفكر الإنسانى ، وهو الفكر الشرقى القديم ، ولهذا الفكر أسبقيته على الفكر الغربى فى محاولة فهم معنى الحياة والغرض منها[1] .

وسوف نقصر بحثنا على الجانب الدينى فى ذلك الفكر لأنه يمثل أهم جوانبه ، بل لا يمكننا معرفة جوانب هذا الفكر المختلفة بمنأى عن الجانب الدينى فيه ، فلقد فسر الشرقى القديم الكون والحياة والقيم على أساس دينى « ففكرة بدء الخلق فى الشرق تستمد عناصرها من الدين أكثر مما تستمدها من الفلسفة ، وإن شئت فقل ، إن الدين والفلسفة شىء واحد ولهذا لم يعرف التاريخ نظرية فلسفية فى الشرق القديم مستقلة عن الدين »[2] .

ولقد وجد هذا الفكر بصورة ما فى الجزيرة العربية قبل الإسلام ، وعرفه المسلمون بعد ذلك بالاتصال المباشر بينهم وبين أهله ، ونفذت بعض أفكاره إلى بعض الفرق المنتسبة للإسلام ·

---

(١) توملين : فلاسفة الشرق ص ١٧ - ١٨ ·

(٢) د· محمد غلاب : الفلسفة الشرقية ص ١١ ، ١٢ ·

ويعد ذلك الفكر من أهم عوامل قيام علم الكلام ، ذلك العلم الذى قام أساسا للدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد هذا الفكر ، وكانت له هذه المهمة الدفاعية بجانب قيامه بمهمة توضيح العقيدة الإسلامية وإثباتها بالأدلة العقلية .

ولقد جاءت هذه الدراسة تحاول أن تلقى بعض الأضواء على الملامح الرئيسية للفكر الدينى الشرقى القديم ، ممثلة فى عرض آراء بعض الفرق الرئيسية ، وتبين صلة ذلك الفكر بالفكر الإسلامى ، ممثلة فى بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام والتى رددت بعض أفكاره ، ثم موقف المتكلمين من ذلك الفكر وردهم عليه ، وذلك بإعطاء نماذج من تلك الردود .

ولقد انقسمت هذه الدراسة بحسب أغراضها إلى ثلاثة أقسام هى :

● **القسم الأول** : عرضنا فيه لآراء بعض الفرق الشرقية القديمة ، وذكرنا عقائدها الدينية ، وتصورها لنشأة العالم وللألوهية وموقفها من النبوة ، ومسائل تتصل بالآخرة - ولقد اعتمدنا فى ذكر هذه الآراء على ما كتبه المتكلمون عن هذه الفرق - حيث إن ذلك كان مصدرنا الوحيد عنهم ، لصعوبة الرجوع إلى الأصول الأساسية لهذه الديانات القديمة ، وقد ترجع الصعوبة إلى قدم تلك الأصول ذاتها ، والتى قد طوى الزمن معظمها ، وإلى اللغة القديمة التى اندثرت وكتبت بها هذه الأصول ، وإلى أن أصحاب تلك الديانات المعاصرون يجعلون تلك الأصول سرا من أدق الأسرار لا يطلع عليه إلا أبناء الدين ، ولقد ذكر تلك الصعوبة صاحب كتاب «مندالى أو الصابئة الأقدمين » وذكر كيف عانى كثيرا فى إقناع شيخ طائفة الصابئة فى العراق ليترجم له بعض فقرات من الكتب المقدسة لديهم .

وعلى كل فلنا أن نثق برواية المتكلمين عنهم ، وذلك لأنهم التقوا لقاء مباشرا بأصحاب تلك الديانات القديمة وعاشوا بين ظهرانيهم ، وقامت بينهم مجادلات ومناقشات ، وكل فريق يحاول أن يعزز رأيه ويثبت صحة أدلته ، وهذا يدل على أن تلك الآراء كانت مشهورة وزواعة فى عصر المتكلمين .

● **القسم الثانى** : تناول الصلة بين ذلك الفكر الشرقى القديم وبين الفكر الإسلامى، ولقد أرجعنا تلك الصلة إلى ما قبل الإسلام ، حيث عرف العرب تلك الديانات بل ودان بعضهم بها ، ثم بعد قيام الإسلام رددت بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام بعض الأفكار الشرقية القديمة ، وهؤلاء كانت تحركهم دوافع سياسية ، أرادوا

أن يعيدوا مجد أسلافهم الغابر ، فأحيوا عقائد الأسلاف ، وتستروا بالإسلام ، محاولين تقويضه من الداخل بإفساد عقائده ومزجها بتلك الأفكار ، وأولئك لم يخلص إسلامهم ، ومنهم من جاهر بتلك الدعوات الخارجة على الإسلام ، ومنهم من أضمرها فى نفسه وأظهر الإسلام ، ولقد حاولنا عرض نماذج من هؤلاء الداعين للإسلام والخارجين عنه وفصلنا القول إلى حد ما فى عرض الحركات الباطنية السرية، التى لا زال لها أتباع فى عالمنا اليوم تحت أسماء مختلفة ، وكلها ترجع إلى أصول واحدة مشتركة ، يجمعها الخروج عن العقيدة الإسلامية الواضحة .

ويمثل هذا الأثر الإيجابى ، أى ترديد هذه الفرق لبعض الأفكار الشرقية القديمة بصورة غير مباشرة ، وهذا الأثر يعد ضعيفا ومنحصرا فى فرق المغالين ولقد اندثرت بعض هذه الفرق ولايزال بعضها إلى اليوم تحت أسماء مختلفة .

● **القسم الثالث :** يتناول هذا القسم الجانب النقدى للفكر الدينى الشرقى القديم ، متمثلا فى موقف المتكلمين من ذلك الفكر ، سواء من أهله أو من أولئك المنتسبين إلى الإسلام شكلا ، والخارجين عنه حقيقة .

ولقد كان المتكلمون أكثر قدرة من غيرهم فى مواجهة ذلك الفكر ، وجعلوا مهمتهم معارضة ذلك الفكر ، ولقد أعدوا لها إعدادا حسنا ، فتسلحوا بسلاح العقل واستفادوا من الفلسفات السابقة عليهم ، وابتكروا طرقا فى الجدل ورد حجج الخصم، ودارت بينهم مناقشات ومجادلات حول موضوعات الخلاف بينهم ، ولقد حصرنا أوجه الخلاف فيما يلى :

(**الأول**) رد المتكلمين على القائلين بقدم العالم وإنكار وجود الله تعالى

(**الثانى**) رد المتكلمين على المنكرين لوحدانية الله تعالى ، والقائلين بالتجسيم والتشبيه .

(**الثالث**) رد المتكلمين على المنكرين للنبوة .

(**الرابع**) رد المتكلمين على المنكرين للمعاد والقائلين بالتناسخ .

ولقد واجهتنا فى ذلك صعوبتان ، الأولى هى تعدد الموضوعات التى دار حولها النقاش ، وكذلك التفريعات والتفصيلات التى تندرج تحت تلك الموضوعات ، ولا نكون مغالين لو قلنا إن كل واحد من تلك الموضوعات يحتاج إلى كتاب مستقل ، لذا

كان علينا أن نقتصر على الموضوعات الرئيسية ، ونوجز القول فيما يندرج تحتها من تفصيلات ، فنعطى نماذج كمجرد أمثلة لردود المتكلمين حيث إن الإتيان بكل الردود أمر عسير المنال ويخرج عن حدود الطاقة ، فضلا عن أنه يغرق القارىء فى تفصيلات يضيع معها جوهر الموضوع ، خاصة إذا أضفنا إلى ذلك الصعوبة الثانية ، وهى تعدد الفرق الكلامية وتعدد مذاهبها مما أدى إلى تعدد ردودها وكثرتها ، وإزاء هذه الصعوبة آثرنا أن نقتصر على ردود المدارس الكلامية الرئيسية ، وهى المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، ولقد فصلنا القول فى المعتزلة والأشاعرة أما بازاء الماتريدية فلقد اكتفينا فى معظم الأحيان بمجرد الإشارة إليها ، وذلك لأنه سبق لنا دراستها بالتفصيل ، ولقد اهتممنا بإيراد ردود أقطاب هذه المدارس خاصة الأوائل منهم ، لأنهم هم الذين سبقوا إلى معارضة ذلك الفكر ، وجرت بينهم وبين أصحابه مجادلات ومناقشات ·

ولقد كنا نذكر رأى المتكلمين جملة فيما اتفقوا فيه من ردود ، أما فى بعض المسائل التى اختلفوا فيها كنا نذكر رأى كل مدرسة على حدة ، على أننا يجب أن نذكر أن ذلك الاختلاف لم يمس جوهر موقف المتكلمين من معارضة ذلك الفكر ، لكنه يعنى أن لكل مدرسة كانت لها طريقتها فى الرد الذى يرتكز أساسا على مذهبها الكلامى العام ·

ولقد اكتفينا بإعطاء نماذج لردود المتكلمين وذلك بسبب هاتين الصعوبتين ، ولأن الغرض هو إيراد الدلالة على معارضة المتكلمين لهذا الفكر والرد على أدلتهم جملة لا تفصيلا ·

ولقد حاولنا أن نعقب على ردود المتكلمين وأن نظهر بإيجاز جوهر الخلاف بينهم وبين أصحاب الفكر الدينى الشرقى القديم ، وحاولنا أحيانا نقد تلك الردود بالقدر الذى يسمح به المجال ·

وهذه الدراسة تختص بنقد المتكلمين لأدلة خصومهم أصحاب الفكر الشرقى القديم ، لذا اقتصرنا على ذلك الجانب النقدى ، ولم نتعرض لجانب الإثبات عند المتكلمين ، فمثلا عندما يكون الحديث عن النبوة ، فإننا نذكر موقف المتكلمين من المنكرين للنبوة ، ونقدهم لأدلة المنكرين ، دون أن نذكر أدلة المتكلمين المثبتة للنبوة والحاجة إليها ، وإن كانت ردودهم تعنى الإثبات بمعنى من المعانى ، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى ، كنا نحاول أن نحصر أوجه الخلاف بين المتكلمين وبين أصحاب

الديانات الشرقية القديمة ، لأن بعض مسائل الخلاف قد اتسع مداها وشمل الخلاف بين المتكلمين والفلاسفة ، حيث إن بعض المشكلات كانت مثار جدال ونقاش بينهما خاصة عند المتأخرين من المتكلمين ،وحيث مزج علم الكلام بالفلسفة فكنا نحاول أن نقصر البحث فى الخلاف بين المتكلمين وبين أصحاب الفكر الشرقى القديم ، ولا يعنى ذلك عدم استفادة الفريقين بالفلسفة ، بل لقد كانت أدلة الخصوم ، ونقد المتكلمين لها لا تخلو من أساس فلسفى ، وإن بدا الفكر الشرقى القديم فى معظمه خاليا من ذلك الأساس .

وبعد : فهذه محاولة متواضعة ، نعلم أنه يشوبها النقص والقصور ، وتلك سمة العقل الإنسانى ، ونعلم أن امتلاك الحقيقة أمر عسير المنال ، ويكفينا حب الحقيقة والبحث عنها ، وإنه ليسعدنى وأنا أقدم للقارىء هذا الكتاب وهو الثانى ضمن سلسلة الدراسات الكلامية ، أن أكرر ما قلته فى الكتاب الأول من الترحيب بصدر رحب وبصدق بالنقد ، لأن النقد سبيل تلافى النقص والاهتداء إلى الحق ، ورحم الله من قال : « صديقى من أهدى إلى عيوبى » .

والله أسأل أن يلهمنا الصواب والتوفيق والسداد ،

علی عبد الفتاح المغربی

القسم الأول

آراء الفرق الشرقية القديمة

١ – الصابئة .
٢ – السمنية .
٣ – البراهمة .
٤ – المجوس .
٥ – الديصانية .
٦ – المانوية
٧ – المرقيونية .
٨ – المزدكية .
٩ – الكينوية .

١ - الصابئة

● معنى كلمة الصابئة - تاريخها ومذهبها :

اختلف كثير من الباحثين فى أصل كلمة صابئة ومعناها وقد أخذت عدة معان، فهى تعنى كما جاء فى القاموس المحيط ، الخروج من دين إلى دين[١].

وإلى هذا المعنى ذهب معظم المتكلمين والمفسرين ، فيقول ابن الجوزى : أصل كلمة الصابئين من قولهم صبأت إذا خرجت من شيء إلى شييء وصبأت النجوم إذا خرجت ، والصابئون هم الخارجون من دين إلى دين[٢].

ويرى الشهرستانى أن المعنى اللغوى لكلمة الصابئين يعنى الزيغ والميل عن سنن الحق « ففى اللغة صبا الرجل إذا مال وزاغ ، فبحكم ميل هؤلاء عن سنن الحق وزيغهم عن نهج الأنبياء ، قيل لهم الصابئة ، ويضيف الشهرستانى معنى آخر ، فيقول وقد يقال صبأ الرجل إذا عشق وهوى ، وهم يقولون هو الانحلال عن قيد الرجال[٣].

ويذكر الزمخشرى أن الصابئين من صبأ إذا خرج من الدين[٤]، وإلى هذا المعنى ذهب البيضاوى فيذكر أن صبأ إذا مال ، وأنهم مالوا عن سائر الأديان إلى دينهم أو من الحق إلى الباطل[٥].

ولقد فهم العربى كلمة الصابئة بمعنى يتسع لمن استحدث دينا غير دين قومه ، ووسعت أيضا كل من خرج من دينه إلى غير دين ، وكانت العرب تسمى النبى ﷺ

---

(١) الفيروزابادى : القاموس المحيط جـ ١ ص ٢٠-٢١ ونفس المعنى نجده فى القواميس الأخرى .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٧٤ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٥ .

(٤) الزمخشرى : الكشاف جـ ١ ص ٢٨٥ .

(٥) البيضاوى : أنوار التنزيل جـ ١ ص ٦٠ .

الصابىء ، لأنه خرج من دين قريش إلى الإسلام ، وكذلك تسمى كل من يدخل فى دين الإسلام[1].

وهناك معنى آخر ذكره « ابن النديم » وهو المغتسلة ، فقال بأن هناك قوم بنواحى البطائح وهم صابئة البطائح ويقولون بالاغتسال ويغسلـون جميع ما يأكلونه[2] .

ولا يستبعد هذا المعنى ، إذ أن البعض يرى أن اسم « صابئة » مشتق من كلمة (ص٠ب٠ع) العبرية بمعنى غطس ، ثم أسقطت العين إشارة إلى شعائرهم الرئيسية وهى التعميد والغطس فى الماء الجارى ، وإلى هذا ذهب « نولدكه » فقال بأن كلمة صابئة مشتقة من صب الماء إشارة إلى اعتمادهم لأنهم يتعمدون كالنصارى[3] .

وأيضا يذهب البعض أن أصل الكلمة صبأ كلمة سريانية ، ومعناها الغسل والوضوء[4] .

وهذا الاسم مناسب لشعائرهم التى تقضى بالاغتسال فى الماء الجارى وفى التعميد ، وأيضا مناسب لإقامتهم حيث إنهم كانوا يلازمون شواطىء الأنهار .

ويرى العالم اللغوى « جستنيوس » أن كلمة صابىء مشتقة من « صباؤت » العبرية - بمعنى « جنة السماء » دلالة على أنهم يعبدون الكواكب .

وذكر الأب « انستاس الكرملى » أن الصابئة مشتقة من صبأ وهى لفظة قديمة ، ومصحفة عن « ضوأ » التى قلبها العرب فى لغتهم إلى كلمة « ضاء » ... ومعنى عبادة الصابئة إذن عبادة الضوئية ، أى الأجرام السماوية ، ومثل ضاء صبأ ومثل أضاء أصبأ[5] .

ويذكر صاحب دراسة حديثة عن الصابئة - وهو أحد أتباعها - أن الرأى الأكثر صحة وقبولا ، أن كلمة صابئة مشتقة من كلمة « صبا » الآرامية ، والتى تعنى

---

(١) جاسم محمد : هامش تأويلات أهل السنة للمتايد صى ١٢٥ النسخة المطبوعة والتى قام بتحقيقها .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٧٧ .

(٣) غضبان رومى : الصابئة ص ٤٤ - ٤٦ .

(٤) عبد الحميد بن بكر : كتاب مندالى أو الصابئة الأقدمين ص ٥ .

(٥) غضبان رومى : الصابئة ص ٤٥ .

التعميد أو الصباغة ومنها قولهم صابين أى المتعمدين ، والتعميد فى العقيدة الصابئية المندائية قديم جدا ، والتعميد يعنى الخروج من دين إلى دين آخر ، أى أن عمادك يفرقك من اليهودية إلى المندئية[١] .

وهكذا تتعدد معانى كلمة الصابئة ، ولا يوجد اتفاق على معنى واحد لها ، ولقد تعددت الآراء أيضا حول نسبة الصابئة وتاريخهم ، فالرازى يرجع تاريخ الصابئة إلى أيام بعثة إبراهيم عليه السلام فيقول : « ولما بعث الله إبراهيم عليه السلام ، كان الناس على دين الصابئة[٢] - بينما ينسبهم الشهرستانى إلى عاذيمون وهرمسى اللذين يعتقد أنهما شيث وإدريس عليهما السلام » [٣] .

أما المقدس فينسب مذهب الصابئة إلى بوداسف ، ويقول عنه بوداسف الفيلسوف كان من أهل الحقيقة ، كان عالما بالأدوار والأكوان ، وأنه قال بأكثر من آدم[٤] - ويذكر عنه البيرونى أنه قد ظهر عند مضى سنة من ملك طمهمورث بأرض الهند ، وأتى بالكتابة الفارسية ، ودعا إلى ملة الصابئين فاتبعه خلق كثير[٥] .

وكل هذا يشير إلى أن الصابئة أقدم المذاهب فكرا ، وهو من أقدم الديانات ، والاختلاف فى نسبتها وتاريخها يشير إلى اختلاف طوائف الصابئة - التى سنعرض لها فيما بعد - وعلى كل فإن الصابئة موجودة منذ عهد قديم قبل الإسلام ، فلقد ورد ذكرها فى القرآن الكريم فى ثلاث مواضع على أنها من الأديان القديمة ، فقال الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَ هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[٦]، وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلاَ خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلاَهُمْ يَحْزَنُونَ ﴾[٧]، وقوله تعالى : ﴿ إِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ، إِنَّ اللهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، إِنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾[٨] .

---

(١) غضبان رومى : الصابئة ص ٥٠ .

(٢) الرازى : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ص ١٤٣ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٩ .

(٤) المقدس: البدء والتاريخ جـ٢ ص٩٧ - ٩٨ . (٥) البيرونى:الآثار الباقية ص٢٠٣

(٦) البقرة : ٦٢ . (٧) المائدة : ٦٩ . (٨) الحج : ١٧ .

والملاحظ أن القرآن يشير فى هذه الآيات الثلاث إلى نوعين من الصابئة ، صابئة حنفاء موحدون ، وصابئة مشركون ، فأثنى الله تعالى على من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا من هذه الملل الأربع : المؤمنين ، اليهود ، النصارى ، الصابئة ، فهؤلاء الصابئة كانوا يدينون بالتوراة قبل النسخ والتبديل ، وكذلك الذين دانوا بالإنجيل قبل النسخ والتبديل ، والصابئون الذين كانوا قبل هؤلاء كالمتبعين لملة إبراهيم عليه السلام وهم الحنفاء .

أما الصابئة المشركون فذكرهم الله بين الملل الأربع الذين سيفصل بينهم وبين المؤمنين يوم القيامة[١] .

ولقد اختلفت أقوال العلماء والمفسرين حول مذهب الصابئة ولقد أجملها «ابن الجوزى » فى عشرة أقوال نوجزها فيما يلى - أحدها أنهم قوم بين النصارى والمجوس - والثانى أنهم بين اليهود والمجوس - والثالث أنهم بين اليهود والنصارى- والرابع أنهم صنف من النصارى ألين قولا منهم - الخامس أنهم قوم من المشركين لا كتاب لهم - السادس أنهم كالمجوس - السابع أنهم فرق من أهل الكتاب يقرؤون الزبور - الثامن أنهم قوم يصلون إلى القبلة ويعبدون الملائكة ويقرؤون الزبور - التاسع أنهم طائفة من أهل الكتاب - العاشر أنهم كانوا يقولون لا إله إلا الله وليس لهم عمل ولا كتاب ولا نبى إلا قول لا إله إلا الله .

ويذكر السيوطى فى حسن المحاضرة أن النبى إدريس دعا الخلق إلى الله تعالى فأجابوه ، وكانت عقيدة الصابئة هى توحيد الله تعالى والطهارة والصوم وغير ذلك .

ويقول الإمام أبو حنيفة إنهم ليسوا بعبدة أوثان وإنما يعظمون النجوم كما نعظم الكعبة ، وقيل هم موحدون يعتقدون تأثير النجوم[٢] .

ويذهب مفسر حديث إلى أن الصابئة هم تلك الطائفة من مشركى العرب قبل البعثة ، الذين ساورهم الشك فيما كان عليه قومهم من عبادة الأصنام ، فبحثوا عن

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٢٨٧ - ٢٨٨ .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٧٤ - وانظر أيضا - الماتريدى : تأويلات أهل السنة ص ٩٣ - البيضاوى : أنوار التنزيل جـ ١ ص ٦٠ - الزمخشرى · الكشاف جـ ١ ص٢٨٥ - ابن تيمية الرد على المنطقيين ص ٤٥٥ - ٤٥٧ كتاب منداى الصابئة الأقدمين ذكر رأى السيوطى والإمام أبو حنيفة ص ٦ ، ٧ .

عقيدة يرتضونها ، فاهتدوا إلى التوحيد ، وقالوا ، إنهم يتعبدون على الحنيفية الأولى، ملة إبراهيم ، واعتزلوا قومهم ، فقال عنهم المشركون أنهم صبأوا أى مالوا عن دين آبائهم - كما كانوا يقولون عن المسلمين بعد ذلك ، ومن ثم سموا الصابئة[1] - ولعل هذا القول ينطبق على طائفة الصابئة التى انتشرت فى الجزيرة العربية دون أن يفسر مذاهب الطوائف الأخرى المنتشرة خارج الجزيرة أو الصابئة السابقة على صابئة الجزيرة العربية .

وتشير هذه الاختلافات فى مذهب الصابئة إلى صعوبة تحديد مذهبهم أو تعريفه بدقة ، وهذا يعنى أنه لم يكن هناك مذهب واحد لهم ، أو أنه لهم مذهبا تعرض لكثير من التغيير والتبديل والزيادة والنقصان ، وعلى كل فلم يكن للصابئة مذهب واحد ، كما لم يكن أتباعها طائفة واحدة ، ويقول البيرونى عن الصابئة الحقيقيون ، أنهم متفرقون غير مجتمعين ولا كائنين فى بلدان مخصوصة بهم دون غيرهم ، ومع ذلك غير متفقين على حال واحدة ، ويرجع البيرونى أسباب ذلك إلى أنهم لا يستندون إلى ركن ثابت فى الدين من وحى أو إلهام أو ما يشبههما[2] .

● **أقسام الصابئة :**

لم تكن الصابئة طائفة واحدة ولم يكن لها مذهب واحد ، ويمكن أن نميز من بين طوائفها عدة طوائف نذكرها فيما يلى بشىء من التفصيل .

١ - أصحاب الروحانيات :

الفكرة الأساسية للصابئة هى قولهم بمتوسط ، وهؤلاء يقولون بمتوسط روحانى، وسوف نتناول آراءهم بشىء من التفصيل ، يقر هؤلاء بأن للعالم صانعا حكيما مقدسا عن سمات الحدث ، والواجب علينا معرفة العجز عن الوصول إلى جلاله ، وإنما يتقرب إليه بالمتوسطات المقربون لديه ، وهم الروحانيون المطهرون المقدسون جوهرا وفعلا وحالة .

ومعنى المقدسون جوهرا كما بينه الشهرستانى أنهم مبرأون عن القوى الجسدانية، المنزهون عن الحركات المكانية ، والتغيرات الزمانية ، وهذا يعنى أنهم مبرأون عن الحس وجوهرهم لا محسوس فهو جوهر روحانى .

---

(١) سيد قطب : فى ظلال القرآن جـ ١ ص ٧٥ .

(٢) البيرونى : الآثار الباقية ص ٣١٨ .

وأيضا جبل هؤلاء الروحانيون من حيث جوهرهم على الطهارة وفطروا على التقديس والتسبيح[1] .

وتظهر التعاليم الأخلاقية عند الصابئة فى دعوتهم بضرورة تطهير النفس والتشبه بهؤلاء الوسطاء الروحانيون حتى يكونوا شفعاؤهم عند الله ، ويقول الشهرستانى على لسانهم : « فنحن نتقرب إليهم ونتوكل عليهم ، فهم أربابنا وآلهتنا ووسائلنا وشفعاؤنا عند الله وهو رب الأرباب وإله الآلهة ، فالواجب علينا أن نطهر نفوسنا عن دنس الشهوات الطبيعية وتهذيب أخلاقنا عن علائق القوى الشهوانية والغضبية حتى يحصل مناسبة ما بيننا وبين الروحانيات فنسأل حاجتنا منهم ، ونعرض أحوالنا عليهم ونصبوا فى جميع أمورنا إليهم ، فيشفعون لنا إلى خالقنا وخالقهم ورازقنا ورازقهم[2] .

وهذا التجرد عن الحس والتطهير والتهذيب يحصل عند الصابئة بالاكتساب وليس بالفطرة « وهذا التهذيب والتطهير ليس يحصل إلا باكتسابنا ورياستنا وفطام أنفسنا عن دنيات الشهوات »[3] .

والطريق الذى يسلكه الصابئة فى ذلك « هو التضرع والابتهال بالدعوات وإقامة الصلوات والصيام عن المطعومات والمشروبات وتقريب القرابين والذبائح وتبخير البخورات وتعزيم العزائم[4] .

ويكون ثمرة هذا الطريق عند الصابئة هو الاتصال بالروحانى « فيحصل لنفوسنا استعداد واستمداد من غير واسطة بل يكون حكمنا وحكم من يدعى الوحى على وتيرة واحدة »[5] .

وعلى هذا فلا حاجة للأنبياء ، وهم ينكرون النبوة ، إذ أن باستطاعة من تخلص نفسه من الحس أن يكون فى حكم النبى وهم يقولون : « الأنبياء أمثالنا فى النوع وأشكالنا فى الصورة ، يشاركوننا فى المادة ، يأكلون مما نأكل ، ويشربون مما

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٥ ، ٩٦ .
(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٦ .
(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٦ .
(٤) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٦ .
(٥) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٧ .

نشرب ، ويساهموننا فى الصورة ، أناس بشر مثلنا فمن أين لنا طاعتهم وبأية مزية لهم لزم متابعتهم »[1] .

أما كون الروحانيون مقدسون فعلا ، أى من ناحية الفعل ، فلأن الروحانيات هم الأسباب المتوسطون فى الإحتراع والإيجاد وتصريف الأمور من حال إلى حال ، وتوجيه المخلوقات من مبدأ إلى كمال ، ويستمدون القوة من الحضرة الإلهية القدسية، ويفيضون الفيض على الموجودات السفلية ، فمنها مدبرات الكواكب السبع السيارة فى أفلاكها وهى هياكلها ، ولكل روحانى هيكل ، ولكل هيكل فلك ، ونسبة الروحانى إلى ذلك الهيكل الذى اختص به نسبة الروح إلى الجسد ، فهو ربه ومدبره ومديره ، ففعل الروحانيات تحركها على قدر مخصوص ، ليحصل من حركاتها انفعالات فى الطبائع والعناصر ، فيحصل من ذلك تركيبات وامتزاجات فى المركبات ، فيتبعها قوى جسمانية ، ويركب عليها نفوس روحانية مثل أنواع النباتات وأنواع الحيوان ، ثم تكون التأثيرات كلية صادرة عن روحانى كلى ، وقد تكون جزئية صادرة عن روحانى جزئى ، فمع جنس المطر ملك ومع كل قطرة ملك ، ومنها مدبرات الآثار العلوية الظاهرة فى الجو مما يصعد من الأرض فينزل مثل الأمطار والثلوج والبرد والرياح ، وينزل من السماء مثل الصواعق والشيب وما يحدث فى الجو من الرعد والبرق والسحاب والضباب ، وما يحدث فى الأرض من الزلازل - ومنها متوسطات القوى السارية فى جميع الموجودات ومدبرات الهداية الشائعة فى جميع الكائنات ، حتى لا نرى موجودا ما خاليا عن قوة وهداية إذا كان قابلا لهما[2] .

وعلى هذا فالصابئة لا تقول بالخلق المباشر لله تعالى لهذا العالم ، بل ينسبون الاختراع والإيجاد والتدبير لله عن طريق تلك المتوسطات الروحانية ، وهى الكواكب والنجوم ، ومن هنا اختلفت المواقف بإزائهم بخصوص الكواكب والنجوم ، فمن قائل إنهم يعبدونها ومن قائل إنهم يعظمونها ، وعلى كل فانهم ينسبون إليها فاعلية ودورا هاما فى عملية الخلق والتدبير ، ويوكلون إليها عملية تدبير أمر العالم الطبيعى وما يحدث فيه ، وأيضا العالم الإنسانى وما يصيب الإنسان من سعادة أو شقاء ، وعلى هذا يمكن القول إنهم يقولون بوجود الله تعالى وبتأثير النجوم معا .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٧ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٧ - ٩٨ .

أما كون الروحانيون مقدسون من ناحية الأحوال « فأحوال الروحانيات من الروح والريحان والنعمة واللذة والراحة والبهجة والسرور فى جوار رب الأرباب ، ثم طعامهم وشرابهم التسبيح والتقديس والتمجيد والتهليل وأنسهم بذكر الله تعالى وطاعته، فمن قائم ومن راكع ومن ساجد ومن قاعد ، لا تبدل حالته لما هو فيه من البهجة واللذة ، ومن خاشع بصره لا يرفع ، ومن ناظر لا يغمض ، ومن ساكن لا يتحرك ، ومن متحرك لا يسكن ، لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون[1] .

وهؤلاء أصحاب الروحانيات يذكرهم الشهرستانى فى مقابل الحنفاء أتباع ملة إبراهيم عليه السلام ، وأورد كثيرا من المناظرات بينهما ، ويمكن القول إن الفرق بينهما هو إنكار أصحاب الروحانيات لبشرية الرسول ، « وهم يعتقدون بمتوسط روحانى للهداية والتعليم لأن الله لا يخاطب أحدا من البشر فى اعتقادهم فخلق الروحانيات أى الملائكة ، ثم تلبست هذه الروحانيات بالكواكب النورانية ، أما الأحناف فيدركون معرفة الله ومعرفة طاعته عن طريق من ابتعثهم الله من عباده للإصلاح والهداية والبشارة والنذارة رسلا مبشرين ومنذرين ، لئلا يكون على الله حجة بعد الرسل »[2] ، فأيضا يفارقون الحنفاء لقولهم بوسائط الكواكب لروحانيتها ونورانيتها .

وهؤلاء أصحاب الروحانيات قد يسمون صابئة الحنفاء ، وذلك لأنهم قد وافقوا الحنيفية من حيث العقيدة : فى التوحيد ومن حيث الشريعة ، فى بعض مبادئها ، لذلك صح تسميتهم حنفاء[3] .

وقد يسمون صابئة حنفاء موحدون ، وذلك لإقرارهم بالتوحيد ، وذلك لأن الله قد أثنى عليهم وأنهم متمسكون بالإسلام المشترك وهو عبادة الله وحده ، وإيجاب الصدق والعدل وتحريم الفواحش والظلم ، ونحو ذلك مما اتفقت الرسل على إيجابه وتحريمه ، وهذا يدخلهم فى الإسلام العام[4] .

ولقد ذكر الكندى أنه نظر فى كتاب يقر به هؤلاء ، وهو مقالات لهرمس ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٨ .

(٢) غضبان رومى : الصابئة ص ٥٨ .

(٣) د. محمد إبراهيم الفيومى : فى الفكر الدينى الجاهلى ص ١٤٢ .

(٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٤٥٥ .

كتبها لابنه ، على غاية التقانة فى التوحيد لا يجد الفيلسوف إذا أتعب نفسه مندوحه - عنها والقول بها[1] .

وخلاصة القول : إن أصحاب الروحانيات قد أخذوا جانبا من الدين الحنيفى الذى جاء به إبراهيم عليه السلام وأعرضوا عن جانب آخر منه ، وأخذوا أيضا جانبا من الفكر الصابىء ، ولذا أطلق عليهم حنفاء ، ولإقرارهم بالله تعالى أطلق عليهم موحدة، وهؤلاء هم الصابئة الأولى ، لكن توحيدهم لم يكن خالصا ، إذ خلطوه بالفكر الصابىء ، وفضلا عن ذلك فلقد أنكروا النبوة .

٢ - أصحاب الهياكل والأشخاص :

لم تستمر الصابئة على هذا الاتجاه الروحانى ، بل انحدر فريق منهم إلى عبادة الكواكب وفريق إلى عبادة الأصنام ، وهؤلاء هم أصحاب الهياكل والأشخاص وسوف نتحدث عنهم بشىء من التفصيل .

● **أصحاب الهياكل** : هم قوم يقولون إن لكل روحانى من الروحانيات العلوية هيكلا ، أعنى جرما من الأجرام السماوية هو هيكله ، ونسبته إلى الروحانى المختص به نسبة أبداننا إلى أرواحنا ، فيكون هو مدبره والمتصرف فيه ، فمن جملة الهياكل العلوية السيارات والثوابت .

ويذكر الشهرستانى آراء أصحاب الهياكل فيقول : « إن أصحاب الروحانيات لما عرفوا أن لابد للانسان من متوسط ، ولابد للمتوسط من أن يرى فيتوجه إليه ، ويتقرب ، ويستفاد منه ، فزعوا إلى الهياكل التى هى السيارات السبع ، فتعرفوا **أولا**: بيوتها ومنازلها ، **وثانيا** : مطالعها ومغاربها ، **وثالثا** : اتصالاتها على أشكال الموافقة والمخالفة ، مرتبة على طبائعها ، **ورابعا** : تقسيم الأيام والليالى والساعات عليها ، **وخامسا** : تقدير الصور والأشخاص والأقاليم والأمصار عليها ، وتعلموا العزائم والدعوات ، وعينوا ليوم زحل مثلا يوم السبت وراعوا فيه ساعته الأولى وتختموا بخاتمه المعمول على صورته وهيئته وصنعه ، ودعوا بدعواته الخاصة وسألوه حاجتهم منه ، الحاجة التى تستدعى من زحل من أفعاله وآثاره الخاصة به ، فكان يقضى حاجتهم ويحصل فى الأكثر مرامهم ، وكذلك سائر الحاجات إلى سائر الكواكب وكانوا يسمونها أربابا آلهة ، والله تعالى هو رب الأرباب وإله الآلهة ، ومنهم من

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٤٢ - ٤٤٥ .

جعل الشمس إله الآلهة ورب الأرباب ، فكانوا يتقربون إلى الهياكل تقربا إلى الروحانيات ، تقربا إلى البارى تعالى[1] .

● **أما أصحاب الأشخاص** ، فقالوا : إذا كان لابد من متوسط يتوسل به وشفيع يتشفع إليه ، والروحانيات وإن كانت هى الوسائل ، لكنها إذا لم نرها بالأبصار ، ولم نخاطبهم بالألسن ، لم يتحقق التقرب إليها إلا بهياكلها ، لكن الهياكل قد ترى فى وقت ولا ترى فى وقت ، لأن لها طلوعا وأفولا وظهورا بالليل وخفاء بالنهار ، فلم يصف لنا التقرب بها والتوجه إليها ، فلابد لنا من صور وأشخاص موجودة قائمة منصوبة نصب أعيننا ، فنعكف عليها ونتوسل بها إلى الهياكل فنتقرب بها إلى الروحانيات ، ونتقرب بالروحانيات إلى الله تعالى ، فنعبدهم ليقربونا إلى الله زلفى ، فاتخذوا أصناما أشخاصا على مثال الهياكل السبعة ، كل شخص فى مقابلة هيكل ، وكانوا يسألونهم قضاء حاجتهم وراعوا فى ذلك بعض الطقوس والشعائر ، وهؤلاء هم أصحاب الأشخاص وهم عبدة أوثان .

ولقد ذكر الشهرستانى أن صابئة النبط والفرس والروم هم أصحاب الهياكل عبدة الكواكب ، وصابئة الهند هم أصحاب الأشخاص عبدة الأوثان[2] .

وهؤلاء هم الصابئة المشركون ، وهذا الانحدار فى اعتقاد الصابئة ينسب إلى «بوداسف » الذى نقل تراثه الهندى الذى يفيض بالتجسيم والتشبيه ، ودعوته الحافلة بألوان من الوثنية والشرك والزندقة إلى فارس حيث دعا إلى ملة الصابئين ، واتبعه خلق كثير ، وأحيا بينهم عبادة الأصنام والسجود لها ، وقد لاقت قبولا عندهم يقول المسعودى : « بوداسف - أول من أظهر مذاهب الصابئة ، وجدد « بوداسف » عند الناس عبادة الأصنام والسجود لها ، لشبه ذكرها ، وقرب لعقولهم عبادتها بضروب من الحيل والخداع » .

فصابئة « بوداسف » صابئة مشركون ، جانبوا الصابئة الأولى ، فى توحيدها ، وإنزال الوسيط معبودا غاية وليس وسيلة وزلفى ، وفارقوا الحقيقة فى وحيها السماوى، واتبعوا وثنية « بوداسف » الهندية[3] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ١٤٨ - ١٤٩ .

(٣) د. محمد إبراهيم الفيومى : فى الفكر الدينى الجاهلى ص ١٤٤ .

ولقد ترتب على هذا الاتجاه الدينى نحو الكواكب ، أن تسربت الوثنية إلى الدين وأخلاط من الشرك ، وأيضا نتجت عن هذا الاتجاه نحو الكواكب دراسات فلكية ، ثم خلطوا الطلسمات المذكورة فى كتب السحر ، والكهانة ، والتنجيم ، والتعزيم والخواتيم ، خلطوها كلها بعلم الفلك ٠

يقول ابن حجر : « وكانت علومهم أحكام النجوم ، مع ذلك فكان السحرة منهم ، يستعملون سائر وجوه السحر ، وينسبونها إلى فعل الكواكب ، لئلا يبحث عنها وينكشف تمويههم »[1] .

٣ – صابئة حران :

لا شك أن تاريخ الصابئة عموما يكتنفه كثير من الغموض ، لكن هذه الطائفة وهى صابئة حران أكثر غموضا واختلافا بين المؤرخين ، وهى تنسب إلى مدينة حران التى اكتسبت شهرة تاريخية خاصة ، فلقد كانت مركزا علميا للثقافة اليونانية ، وقامت فيها دراسات رياضية وفلسفية وطبية وفلكية ، وقامت بدور كبير فى الترجمة فى العصر الإسلامى وساهمت مساهمة فعالة فى نقل العلوم الأجنبية إلى اللغة العربية ٠

ولقد اختلف كثير من كتاب الفرق فى نسبة الصابئة إلى حران ، ويحكى ابن النديم قصة تسميتهم بهذا الاسم ، فلقد تسموا بهذا الاسم أيام المأمون فى سفره إلى بلاد الروم ، وتوعدهم إن لم يدخلوا فى دين الإسلام أو يدينوا بدين نص عليه القرآن ، وأمهلهم لحين رجوعه من سفره ، فأشار عليهم شيخ فقيه من أهل حران ، أن يتسموا باسم الصابئة ، إذ أنه من الأديان التى ذكرها القرآن ، فمنهم من انتحل اسم الصابئة وأسلم منهم قوم وتنصر آخرون ، ولما جاءهم خبر وفاة المأمون ، رجعوا إلى الحرانية ، إلا من أسلم منهم لم يمكنه الارتداد عن الإسلام فأقاموا متسترين بالإسلام ، فكانوا يتزوجون بنساء حرانيات ، ويجعلون الذكر مسلما والأنثى حرنانية، ويذكر أنه لم يكن بحران قوم يسمون بالصابئة ، قبل ذلك ، وما يذكره ابن النديم ينقله عن كتاب لأبى يوسف ايشع القطيعى فى كتابه فى الكشف عن مذاهب الحرنانيين المعروفين بالصابئة[2] ، ووفقا لما يذكره ابن النديم فلا وجود للصابئة فى حران قبل عصر المأمون وأنهم تسموا بالاسم لينجوا من عقاب المأمون لهم ٠

---

(١) نقلا عن د٠ محمد إبراهيم الفيومى : فى الفكر الدينى الجاهلى ص ١٤٥ ٠

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٤٥ – ٤٤٦ ٠

لكننا نجد روايات أخرى تؤكد وجود الصابئة بحران منذ عهود قديمة وقبل ظهور الإسلام .

فنجد البيرونى يذكر أنهم من بقايا الصابئة الأولى ، وإن خالفوهم فى أشياء ، وهم بحران وينسبون إلى موضعهم فيقال لهم « الحرانية » ، وقد قيل إنها نسبة إلى هاران بن نوح أخى إبراهيم عليه السلام وأنه كان من بين رؤسائهم وأوغلهم فى الدين وأشدهم تمسكا به ، ويذكر البيرونى فى موضع آخر ، أنهم قد اشتهروا بهذا الاسم وهو اسم « الصابئة » فى الدولة العباسية ٢٢٨ هـ ليعدوا فى جملة من يؤخذ منهم الجزية ، لكن البيرونى يذكر أنهم قبل ذلك كانوا يسمون بالحنفاء الوثنية والحرانية[(١)] ، وهذا يعنى أن لهم وجود قبل قصة المأمون معهم ، وهذا يخالف رواية ابن النديم التى تذكر أنهم لم يكن لهم وجود قبل حادثة المأمون ، بل كان لهم وجود وأن حادثة المأمون معهم كانت سببا فى شهرة إطلاق الاسم عليهم فقط .

وأيضا نجد ابن تيمية يذكر أن حران كانت دار الصابئة ولد فيها إبراهيم عليه السلام أو انتقل إليها - على اختلاف القولين - وقد كان دينهم قبل ظهور النصرانية وقبل ظهور الإسلام وأنهم ظلوا على دينهم[(٢)] .

ويذكر القاضى عبد الجبار أن صابئة أهل حران كانوا على دين شيث وأنه المبعوث إليهم ، وفى يدهم كتابه الذى أنزله الله عليه ، وكان قد مات فى أيام الطوفان، فجاءهم نوح به على أنه حفظه لا على أنه أنزل عليه[(٣)] .

ومن هذا كله يتبين لنا وجود الصابئة بحران ، من قبل ظهور الإسلام بعهد بعيد، وأنهم قد تسموا باسم موطنهم ، فيقال « الصابئة الحرنانية » .

وبالنسبة لآراء صابئة حران فإننا نجد أقوالا مختلفة ذكرها كتاب الفرق عنهم ، فلقد كانت آراؤهم مزيجا من فلسفة اليونان والهند الوثنية ، التى أذاعها بوداسف ، ويقول البيرونى أن لهم أنبياء كثيرة أكثرهم فلاسفة يونان كهرمس المصرى وأغاذيمون

---

(١) البيرونى : الآثار الباقية ص ٢٠٣ ، ٣١٨ وانظر أيضا كتاب : مندالى ص٧ ،٨، والصابئة فى بدء أمرها كانت تسكن حران.

(٢) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٢٨٧ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ١٥٢ .

وواليس وفيثاغورس وبابا وسوار جد أفلاطون من جهة أمه ، ويتدينون بنبوة هؤلاء ونبوة أمثالهم من الحكماء[1] .

ونذكر بعض ما ذكره بعض المؤرخين عن مذاهبهم ، فالبيرونى يذكر آرائهم فيقول : « ونحن لا نعلم منهم إلا أنهم أناس يوحدون الله وينزهونه عن القبائح ، ويصفونه بالسلب لا بالإيجاب كقولهم : لا يحد ولا يرى ولا يظلم ولا يجور ، ويسمونه بالأسماء الحسنى مجازا ، إذ ليس عندهم صفة بالحقيقة وينسبون التدبير إلى الفلك وأجرامه ، ويقولون بحياتها ونطقها وسمعها وبصرها ويعظمون الأنوار ... وكانت لهم هياكل وأصنام بأسماء الشمس معلومة الأشكال كما ذكرها أبو معشر البلخى فى كتابه فى بيوت العبادات مثل هيكل بعلبك كان لصنم الشمس وحران فإنها منسوبة إلى القمر[2] .

فهم بذلك يوحدون الله تعالى وينزهونه ويقولون بنفى الصفات والأسماء ، لكنهم يعظمون الفلك ويعبدونه ، وقد ذكر القاضى عبد الجبار عن الحسن بن موسى، أنهم قد سموا الكواكب ملائكة ، وكثير منهم سماها آلهة ، وعظموا قدرها ، وعبدوها ، وبنوا لها بيوت عبادات على عدد السبعة الكواكب ، ويدعون أن بيت الله الحرام أحدها ، وهو بيت زحل ، وإنما بقى لأن زحل يدل على البقاء والثبات وطول المدة[3] .

ولقد ذكر ابن تيمية أن مدينة حران كان بها هيكل العلة الأولى هيكل العقل الأول ، هيكل النفس الكلية ، هيكل زحل ، هيكل المشترى ، هيكل المريخ ، هيكل الشمس ، وكذلك الزهرة وعطارد والقمر[4] .

وعلى هذا يمكن أن نعد صابئة حران من أصحاب الهياكل والأشخاص ، ولقد عدهم بعض الباحثين المعاصرين من أصحاب الهياكل ، والبعض الآخر عدهم من أصحاب الأشخاص[5] .

---

(١) البيرونى: الآثار الباقية ص ٢٠٥ويذكر ابن النديم أنهم أخذوا فلسفتهم من آرانى واغاذيمون وهرمس وسولون جد أفلاطون لان الفهرست: ص ٤٤٢ .

(٢) البيرونى : الآثار الباقية ص ٢٠٥ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ١٥٢ وابن النديم : الفهرست ص ٤٤٢ .

(٤) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ص ٢٨٧ .

(٥) انظر غضبان رومى : الصابئة ص ٦٠ حيث عدهم من أصحاب الهياكل ، د. محمد إبراهيم الفيومى : فى الفكر الدينى الجاهلى ، حيث عدهم من أصحاب الأشخاص ص ١٤٤ .

ونجـد الآمدى يذكر أنهم يقولـون بالحلـول ، أى بحلـول الإله فى الكواكب السبعـة والأشخاص وقد سماهم بالحلوليـة ، وذكر أيضـا قولهم بالتناسـخ فيقـول : « هؤلاء زعمـوا أن الإله المعبـود واحد فى ذاته وأنه أبدع أجرام الأفـلاك وما فيها من الكواكب ، وجعل الكـواكب مدبرة لما فى العالم السفلى . . . والإله تعالى يظهر فى الكواكب السبعة ويتشخص بأشخاصهـا من غير تعدد فى ذاته ، وقد يظهر أيضـا فى الأشخاص الأرضية الخيرة الفاضلة . . . وزعموا أيضا أنه على رأس الدور الآخر وكذا إلى ما يتناهى ، وأن الثـواب والعقـاب على أفعال الخير والشر كل دور واقع لكن فى الدور الذى بعده فى هذه الدار لا فى غيرها[1] .

ولقد ذكر الرازى فى المحصل قولهم بالقدماء الخمسة : الله ، والنفس ، والهيولى ، والدهر (الزمان) ، والفضاء (المكان) وقد أورد أدلتهم على ذلك ، أما قدم البارى الدليل عليه مشهور ، وأما قدم النفس والهيولى ، فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة ، فقالوا : لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ، ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ولزم التسلسل ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الهيولى فان كانت حادثة لزم التسلسل ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب- أما الدهر وهو الزمان فلانه غير قابل للعدم ، لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية ، فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا محال ، فإذا قد لزم من فرض عدمه لذاته محال ، فيكون واجبا لذاته ، وأما الفضاء فهو أيضا واجب لذاته ، والواجب لذاته يمتنع ارتفاعه ، والفضاء كذلك ، لأنه لو ارتفع لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات ، وذلك غير معقول[1] .

---

(١) نقلا عن كتاب : فى الفكر الدينى الجاهلى هامش ص ١٣٩ للدكتور محمد إبراهيم الفيومى وأورده نقلا عن كتاب السيد عبد الرازق الحسينى : الصابئة قديما وحديثا - وهذا النص يشير إلى أمرين هما الحلول والتناسخ ، ولقد ورد ذكر الحلول ونسبته إلى صابئة حران فى كتاب مندالى أو الصابئة الأقدمين « فهم يقولون المعبود واحد بالذات وكثير من الأشخاص فى رأى العين وهى المدبرات السبع من الكواكب الأرضية الجزئية والعالمة الفاضلة فإنه يظهر بها ويتشخص بأشخاصها ولا تبطل وحدة ذاته ص ٧ ،٨ - وبالنسبة إلى التناسخ فقد ذكره كل من القاضى عبد الجبار فى المغنى جـ ٥ ص ١٥٢ ، وأيضا ذكره ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٧٥ ، وهما سابقان على الآمدى - ولقد أوردنا هذه الإشارات لتأكيد قول الآمدى .

ومن نص الرازى السابق يبدو واضحا تأثر صابئة حران بالفلسفة ، وإقامة أدلتهم على أساس عقلى فلسفى ، وهذا يؤيد ما سبق أن ذكرنا من أن آراءهم أمشاج مختلطة من مذاهب مختلفة منها الفلسفة اليونانية ٠

ولم يكن صابئة حران أحسن حالا من سابقيهم ، فمع إقرارهم بالله ، إلا أنهم أشركوا معه فى الألوهية الكواكب وعبدوها ، بل أقاموا الهياكل والأصنام لهذه الكواكب وتقربوا إليها ، وقالوا بحلول الإله فى الكواكب السبع وفى الأشخاص ، وأنكروا المعاد وقالوا بتناسخ الأرواح ، وقالوا بقدماء مع الله ، وكل ذلك يخرجهم عن التوحيد الخالص ، ويدخلهم فى زمرة المشركين ٠

٤ - الصابئة المندائيون :

يعيش فى عصرنا الحاضر فى العراق وإيران أناس لهم تقاليدهم وعاداتهم ولغتهم الخاصة بهم ، هم طائفة من الصابئة ، يسمون بالصابئة المندائيون ٠

وكلمة مندالى تجمع مندائيون مشتقة من كلمة (مندا) الآرامية وتعنى العارف أو الموحد ، ومن كلمة العارف أخذت كلمة (معرفين أو أغنوصيين) أى الروحانيون والكلمة مأخوذة من (مندا ادهى) وهو أول ملائكة الرب الذى رفع رأسه وكبر بوحدانية الله ، والصابئة يتخذونه شفيعهم عند ربهم لأنهم أتباعه[٢] ٠

وهذا التعريف يهتم بإبراز صفة التوحيد على هذه الطائفة ، بينما نجد تفسيرا يذكر أن معنى الكلمة هو القدماء[٣] ، وهذا يعنى أن هذه الطائفة تنتسب إلى الصابئة القدماء ٠

ولقد اختلف فى قدم هذه الطائفة وذكرت أقوال متعددة ، فهناك أقوال ترجع تاريخ الصابئة المندائية إلى حران ، وأقوال تذكر أنهم كانوا فى مصر ، وقتلهم المصريون فخرجوا منها فارين إلى البلاد الفارسية وقتلهم الفارسيون ، وجاءوا إلى العراق فسكنوه حتى اليوم ، ولذلك نجد فى لغتهم الفارسية والعربية[٤] ٠

(١) الرازى : المحصل ص ٨٤ ولقد ذكر بنيس فى كتابه : مذهب الذرة عند المسلمين ص ٦٠ قول صابئة حران بالقدماء الخمسة اعتمادا على مخطوط القزوينى الكتبى المتوفى ٦٧٥هـ٠

(٢) غضبان رومى : الصابئة ص ٦٢ والمؤلف واحد من أبناء هذه الطائفة ٠

(٣) عبد الحميد بكر ، كتاب : بندالى أو الصابئة الأقدمين ص ٥ ٠

(٤) عبد الحميد بكر - الصابئة الاقدمين ١٠ ، ١١ ٠

بينما نجد عددا كبيرا من العلماء الغربيين لم يتفقوا فيما بينهم على تاريخ هذه الطائفة ، فالبعض منهم يرجعها إلى فترة ما قبل المسيحية والبعض الآخر يرجعها إلى فترة ما بعد المسيحية .

والأرجح هو قدم هذه الطائفة إذ أنهم يقولون بأن كتبهم قد أنزلت على آدم عليه السلام ، ثم أضيف إليها صحف شيث وإدريس وسام وتعاليم يحيى(١) .

ولهذه الطائفة كتبها والتى يعتقدون أنها مقدسة ، نذكر منها :

١ - **كتاب الكنزة الكبيرة** : وهو كتاب يقولون إنه منزل من عالم الأنوار ، ويشتمل على ذكر تاريخ مبدأ الخليقة البشرية إلى منتهاها ، وهو مخطوط باللغة السريانية القديمة .

٢ - **كتاب ادرافشه يهيا** : أى أقوال يحيى ، مسيرته ، مواعظه الدينية ، محللاته ومحرماته ، خلاص النفوس وسعادتها الأخروية ، بحث النجوم والكواكب، وهو كتاب سريانى مخطوط .

٣ - **كتاب النفوس** : ينقسم ثلثاه إلى الصلاة والعبادة والثلث الآخر يتعلق بأحوال الأموات وهو سريانى العبارة مخطوط .

وهناك كتب أخرى ، وهناك أيضا بعض الكتب التى قد ترجمت(٢) .

● **ونورد فيما يلى نماذج لاعتقادات تلك الطائفة :**

ونبدأ فى اعتقادهم فى الله تعالى وأسمائه المقدسة ، فهم يعتقدون أن الله تعالى علة الكائنات والوجود ، وأنه حى بنفسه ، أزلى أبدى ، لا تدركه الأبصار ، ولا تناله الحواس ، ومنزه عن الهيولى ، وهم فى هذا الاعتقاد يشاركون اعتقاد الموحدين، لكنهم يضيفون أشياء أخرى فى اعتقادهم تجعل توحيدهم ليس توحيدا خالصا ، بل مشوبا بأفكار أسطورية خرافية ، فهم يقولون بأنه يلى الله فى المنزلة الإلهية ثلثمائة وستون شخصا جاءوا إلى العالم ليفعلوا الأفعال الإلهية ، وليسوا

---

(١) غضبان رومى - الصابئة ٦٢ .

(٢) عبد الحميد بكر بندالى ١٢ - غضبان رومى الصابئة ١١٤ حيث أورد الكتب المندائية التى ترجمت .

بآلهة، ولم يكونوا داخلين فى عداد القديسين ، لأنهم ليسوا من البشر ولا من الملائكة ، ولم يخلقوا كسائر المخلوقات ، ولكن الله نادى كل واحد منهم باسمه جهرا فكان من تلقاء نفسه ، ولهم أزواج مثلهم منهم وأولاد لم يحصلوا من النكاح بل من الكلام ، فإذا تكلم أحدهم مع زوجته حملت فولدت ، وأن هؤلاء الأشخاص متفاوتون فى الدرجة ، وأنهم موظفون بوظائف روحانية كمباشرة أعمال الخلق ، وأنهم يعلمون المغيبات ، وقد تولى كل منهم مملكة ، وقد ذكروا أسماءهم وأسماء الممالك الموكلون بها .

وذكروا أسماء الله جل وعز ، فقالوا : إنه الرب الحى ، لا شريك بسلطانه ، الملك العالى النورانى ، الرب القديم[١] .

ونجد صاحب كتاب « الصابئة » يذكر صفات الله عز وجل ، ويستبعد ذلك الجانب الأسطورى ، الذى يعارض التوحيد ، ويذكر أيضا تحريم الصابئة عبادة الشمس والقمر والنار والكواكب ، أو حتى تعظيمها ، وتحريم السحر والتنجيم[٢] .

ونجد فى كتاب « مندالى » ذكر اعتقادهم فى النجوم السيارة السبعة ، ووظيفتها حراسة الأقاليم السبعة (العالم) وتنوير أفكار أهاليها ، ودفع النحس عنها وجلب الخير إليها[٣] .

فهم بذلك يقولون بدور النجوم فى تدبير أمر العالم ، ويوكلون إليها سعادة وشقاوة الإنسان ، ويعترف صاحب كتاب الصابئة بأنهم يعتقدون بتجسيد عالم الأنوار والملائكة النورانيين أو الأرواح النورانية ، الذين بواسطتهم يمنح الخالق نعيم النور والصحة والقوة[٤] .

وهم يقولون بنبوة آدم وشيث وإدريس وسام وإبراهيم ويحيى عليهم السلام ، ويولون إبراهيم ويحيى كثيرا من العناية ، ويحيكون الكثير من الأساطير حولهما ، ويبدو أنهم يحرصون على الانتساب إلى إبراهيم عليه السلام وذلك لانتساب الأديان

(١) عبد الحميد بكر : كتاب مندالى أو الصابئة الأقدمين ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) غضبان رومى : الصابئة ص ٣٧ - ٤١ .

(٣) عبد الحميد بكر : كتاب مندالى ص ٣٢ - ٣٣ .

(٤) غضبان رومى : الصابئة ص ٢٥ - ٢٧ .

السماوية من يهودية ومسيحية وإسلام إليه ، وإبراهيم ذاته ينتمى إلى سام بن نوح عليهما السلام ، ويعد سام الجد الأول للساميين جميعا .

واهتموا أيضا بيحيى عليه السلام ، وذكروا ولادته غير الطبيعية وأيضا وفاته وكيفية قبض روحه ، وذلك فى أسلوب أسطورى ، وذكروا أيضا أوصافه وتربيته ووصاياه وحكمته[١] .

فى هذا إنكار لبقية الأنبياء أصحاب الرسالات السماوية ، موسى وعيسى ومحمد عليهم السلام .

ولهذه الطائفة شرائع وأحكام للعبادات تخالف بها شرائع الديانات السماوية الثلاث وأحكامها[٢] .

وبعد : فهذه نماذج لبعض طوائف الصابئة التى تربو على ستين فرقة ، ولم يبق منها اليوم إلا أربعة عشر فرقة[٣] ، وهى كلها لم تتبع طريق التوحيد الخالص ، وإن تفاوتت فى ذلك قربا أو بعدا عن التوحيد ، ومعظمها قد بعد عنه ، وحتى أولئك الذين اقتربوا منه لم يكن توحيدهم خالصا ، فلقد أخذوا منه جانبا وخلطوا به جانبا آخر من فكرهم .

ولقد تعددت مذاهبهم وطوائفهم ، مما يجعل من العسير الوقوف على مذهب واحد لهم أو طائفة واحدة تمثلهم ، ونجد فى شعائرهم مزيجا من شعائر الديانات السماوية الثلاث يشابهها فى جانب ويخالفها جميعا فى جوانب أخرى .



(١) غضبان رومى : الصابئة ص ٣٠ ، والفصل الحادى عشر عن إبراهيم الخليل ص٧١ وما بعدها ، والفصل السابع عشر عن النبى يحيى ص١٤٢ وما بعدها وأيضا عبد الحميد بكر : مندالى ص ٢٧ - ٣٢ .

(٢) انظر غضبان رومى : « الصابئة » حيث عقد الفصل الثامن عشر والتاسع عشر من كتابه لبيان هذه الأحكام وأيضا كتاب مندالى ص ٣٤ وما بعدها .

(٣) عبد الحميد بكر كتاب مندالى ص ٧ ، ٨ ولقد ذكر عشر فرق فقط .

٢ - السمئية

قسم المقدس طوائف الهنود إلى السمئية المعطلة والبراهمة الملحدة ، وقد نسب التناسخ إلى السمئية .

ولقد قال بعض شراح الفقه الأكبر المنسوب لأبى حنيفة بنسبة السمئية إلى نبيها « بوداسف » والذى تنسب إليه الصابئة أيضا[١] .

ولقد ذكرهم البغدادى فى « الفرق بين الفرق » وذكر أنهم من القائلين بالتناسخ، فقال : « فأصحاب التناسخ من السمئية قالوا بقدم العالم - وقالوا أيضا بإبطال النظر والاستدلال ، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس - وأنكر أكثرهم المعاد والبعث بعد الموت ، وقال فريق منهم بتناسخ الأرواح فى الصور المختلفة ، وأجازوا أن ينقل روح الإنسان إلى كلب ، وروح الكلب إلى إنسان ، وزعموا أن من أذنب فى قالب ناله العقاب على ذلك الذنب فى قالب آخر ، وكذلك القول فى الثواب عندهم ، ومن أعجب الأشياء دعوى السمئية فى التناسخ الذى لا يعلم بالحواس ، مع قولهم إنه لا معلوم إلا من جهة الحواس[٢] .

ولقد جرت مناقشات بين السمئية وأوائل المعتزلة ، وأيضا نجد ردودا عليهم من الماتريدى الذى نسبهم إلى الدهرية ، وقولهم بقدم العالم ، وإنكارهم للخبر وللنظر وقصرهم المعرفة على الحس فقط[٣] ، كذلك القاضى عبد الجبار فى الجزء الخامس من كتابه المغنى ، حيث رد على إنكارهم للخبر .



---

(١) د. على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ٢٢٠ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

(٣) الماتريدى : التوحيد ص ١٥٢ - ١٥٣ .

٣ - البراهمة

البراهمة : اسم يطلق على رجال الدين الذين يعتقد أنهم يتصلون فى طبائعهم بالعنصر الإلهى ، وهم لهذا كهنة الأمة ولا تجوز الذبائح إلا فى حضرتهم وعلى أيديهم .

وهى مشتقة من كلمة براهما أو براهمان ، وهى كلمة تستعمل بمعنى التبتل ، وبمعنى الشعار الدينى ، والصلاة ، والترنيمة الدينية وفى عصور متأخرة أطلق على الكاهن أو القسيس اسم براهمان ، وقد يكون السبب فى ذلك أن الكاهن عابد متبتل، أو مؤلف للترنيمات الدينية[١] .

ويذكر ابن حزم أن البراهمة هم قبيلة بالهند ، فيهم أشرف أهل الهند ، ويقولون إنهم من ولد برهمى ملك من ملوكهم قديم ، ولهم علامة ينفردون بها وهى خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف ، وهم يقولون بالتوحيد على نحو قولنا إلا أنهم ينكرون النبوات[٢] .

وعلى هذا فإن البراهمة طبقة متميزة ، فهم كما يذكر عنهم البيرونى نقاوة الجنس وخيرة الأنس ، وهم قد خلقوا من رأس « براهم » ، وغيرهم من الطبقات فهم دونهم كطبقة « كشتر » والتى خلقت من مناكب براهم ويديه ورتبتهم دون رتبة البراهمة ، ودونهم طبقة ابيش « خلقوا من رجلى براهم »[٣] .

ولقد قسم الشهرستانى البراهمة إلى فرق ، منها أصحاب البددة ، ومعنى البد عندهم شخص فى هذا العالم لا يولد ، ولا ينكح ، ولا يطعم ، ولا يشرب ، ولا يهرم ، ولا يموت ، وأول « بد » ظهر فى العالم اسمه « شاكمين » وتفسيره : السيد الشريف - ودون مرتبة البد مرتبة « البوديسمية » ومعناه الإنسان الطالب سبيل الحق ،

---

(١) د. أحمد شلبى: أديان الهند الكبرى ص٤٣، حامد عبد القادر : بوذا الأكبر ص ١٦ .
(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ١ ص ٢٩ .
(٣) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقوله ص ٧١ ، والإمام محمد أبو زهرة : الديانات القديمة ، ص ٤٥ - ٤٨ .

وإنما يصل إلى تلك المرتبة بالصبر والعطية ، وبالرغبة فيما يجب أن يرغب فيه ، وبالامتناع عن الدنيا والعزوف عن شهواتها ولذاتها وأن يتحلى بالصفات الأخلاقية الحميدة ، ويتخلى عن الصفات المذمومة ، وأن يستكمل صفات الخير ويتجه بكليته إلى الحق .

وأيضا منهم أصحاب الفكر والوهم ، وهؤلاء يعظمون الفكر ، ويقولون هو المتوسط بين المحسوس والمعقول ، فالصور من المحسوسات ترد عليه ، والحقائق من المعقولات ترد عليه أيضا ، وهم يجتهدون كل الجهد حتى يصرفوا الوهم والفكر عن المحسوسات بالرياضات البليغة ، والاجتهادات المجهدة ، حتى إذا تجرد الفكر عن هذا العالم تجلى له ذلك العالم ، فربما يعبر عن مغيبات الأحوال ، وربما يقوى على حبس الأمطار ، وربما يوقع الوهم على رجل حي فيقتله في الحال ، ولا يستبعد ذلك ، فإن للوهم أثرا عجيبا في تصريف الأجسام والتصرف في النفوس .

وأيضا منهم أصحاب التناسخ ، ويذكر الشهرستاني أن تناسخية الهند أشد الناس اعتقادا في التناسخ[1] .

أما تقسيم الباقلاني لهم فإنه يقسمهم على أساس موقفهم من الرسل ، فيقسمهم إلى فرقتين ، فمنهم قوم جحدوا الرسل وزعموا أنه لا يجوز في حكمة البارى وصفته أن يبعث رسولا إلى خلقه ، وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق ، والفريق الآخر قال : إن الله ما أرسل رسولا إلى خلقه سوى آدم ، وكذبوا كل مدع للنبوة سواه ، وقال قوم منهم ، بل ما بعث الله غير إبراهيم وحده ، وأنكروا نبوة من سواه[2] .

أما الاسفرايني فيذكر أنهم ينكرون جميع الأنبياء[3] ، وأيضا يذكر البيروني قولهم بالاستغناء عن الرسل[4] .

أما ابن الجوزي فيذكر عن أبو محمد النوبختي في كتابه الآراء والديانات أن قوما من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسل والجنة والنار ، وزعموا أن رسولهم

(١) الشهرستاني : الملل والنحل جـ ٣ ص ٩٧ - ١٠٠ .
(٢) الباقلاني : التمهيد ص ١٠٤ .
(٣) الاسفرايني : التبصير في الدين ص ٨٩ .
(٤) البيروني : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٧٥ .

ملك أتاهم فى صورة البشر من غير كتاب ، لكنهم يصوررونه صورة غير عادية ، فله أربعة أيد واثنا عشر رأسا من ذلك رأس إنسان ورأس أسد ورأس فرس ورأس فيل ورأس خنزير وغير ذلك من رؤوس الحيوانات ، وأنه أمرهم بتعظيم النار ، ونهاهم عن القتل والذبائح والكذب وشرب الخمر ، وأباح لهم الزنا ، وأمرهم أن يعبدوا البقر ، ومن ارتد منهم ثم رجع حلقوا رأسه ولحيته وحاجبيه وأشفار عينيه ، ثم يذهب فيسجد لبقر فى هذيانات يضيع الزمان بذكرها[1] .

ووفقا لهذه الروايات المتنوعة عن البراهمة وموقفهم من الرسل ، يمكن القول أن البراهمة أقوام متعددة ، ينكر معظمها جميع الرسل ، ومن بينهم من يقول برسول واحد هو آدم أو إبراهيم أو ملك يضيفون عليه صورة غير عادية ، وهذا أيضا يعنى أنكار بقية الرسل .

ولقد ذكر معظم المتكلمين حجج البراهمة فى إنكار الرسل وردوا عليها ، ويمكننا أن نشير بإيجاز إلى مجمل هذه الحجج ، أما الرد عليها فسوف نذكره عند التعرض لموقف المتكلمين .

● **الحجة الأولى** : تقوم على أن الرسل تأتى بما يخالف العقول ، فالرسل تخبر عن الله بإباحة ما تحظره العقول من إيلام الحيوان وذبحه وسـلخه وتسخيره وغير ذلك ، مما يجرى مجراه ، والحكيم لا يجوم أن يبيح ما تحظره العقول ، ولا أن يبعث من يتكذب عليه فى إطلاق ذلك وإباحته ، وهذا يعنى أنهم ليسوا من عند الله[2] .

وأيضا يوردون دليلا آخر على أن الرسل تأتى بما يخالف العقول ، يعتمدون فيه على القول بأن العلوم لا تتناقض ولا تختلف ، وكذلك الأدلة لأنها طرق العلوم ، فلو تناقضت واختلفت ، لأوجب ذلك تناقض العلوم ، ولأوجب ألا يوثق بها وبالعلوم ، وإذا كان الأمر كذلك فإنه يستحيل أن تسكن النفس إلى معلوم ولا علم .

فإذا صح هذا ، وعلمنا أن بعثة الرسل تقتضى تعرف أمور من قبلهم مخالفة لما فى العقول لانكم قد دللتم على أنه تعالى لا يجوز أن يبعثهم بنفس ما فى العقول ، على طريق التأكيد أو التنبيه والتحذير ، فيجب أيضا فساد القول ببعثهم ، لأن بعثهم مخالفة للعقول ، والبعثة طريق المعرفة ، والعقل هو العلوم ، فكيف يصح أن يخالف

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٦٥ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص ١١٤ - الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٣ ص ٩٦ .

أحدهما الآخر ، ولو لم يكن من الاختلاف إلا أن العقل قد اقتضى ألا يجب تصديقهم وبعثتهم عندكم ، تقتضى وجوب تصديقهم ، واقتضى العقل قبح اعتقاد ذلك ، والسمع اقتضى وجوبه ، فكان الرسول المبعوث ، فى أول أمره أوجب علينا خلاف ما فى العقول ، فكيف يصح القول بأن الحكيم يبعث الرسل وحالهم هذه[1] .

● **الحجة الثانية** : تعد هذه الحجة نتيجة مترتبة على الحجة الأولى ، وذلك لأنهم قالوا لو صح أن السمع يوجب مالا يوجب العقل ، ويقبح ما يحسن فيه ، لجاز أن يحسن بالسمع الكذب ، وإن قبح فى العقل ، وإن جاز أن يقبح بالسمع المنافع واللذات ، لجاز أن يقبح بالسمع شكر النعمة واجتلاب المنفعة ، فلما امتنع ما قلناه من حيث يوجب خلاف ما فى العقول ، . فكذلك القول فى سائر الشرائع[2] .

● **الحجة الثالثة** : تقوم على أن فى العقل غنى عن الرسالة ، فقالوا إن كان ما يرد به السمع لابد منه ، فلا يجب ألا يمتنع منه تعالى أن يعرفنا بالعقل ، لأنه أوكد فى طريق العلم والمعرفة ، وأن نستغنى عن بعثة الأنبياء ، سيما وفى طريق معرفة نبوتهم وشرائعهم من الشبه ما ليس فى العقل وأدلته ، ولا يجوز من الحكيم أن ينزل بالمكلف عن طريق القوى فى المعرفة إلى الطريق الضعيف ، وذلك يوجب الغنى عن بعثة الرسل وأن تقبح بعثتهم[3] .

أى أن طريق العقل أقوى من طريق الأنبياء ، وفيه الغنى عن الأنبياء ، لأنهم لو جاءوا بما يخالف العقل لم يقبل ، وإن جاءوا بما يوافق العقل ، فالعقل يغنى عنهم[4] .

● **الحجة الرابعة** : تقوم على الاعتراض على أن الرسول من جنس البشر الذى أرسل إليهم ، وأن جوهرهما واحد وأن تفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه ومن هو بصفته ضعف ومحاباة وخروج عن الحكمة ، وغير جائز على القديم[5] وقد وردت هذه الحجة على لسان الصابئة .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ ص ١١٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ ص ١٣٩ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ ص ١٣٩ .

(٤) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٦٧ .

(٥) الباقلانى : التمهيد ص ١٠٤ ، والشهرستانى : الملل والنحل جـ ٣ ص ٩٦ .

ويقولون باعتراض آخر يقوم على بشرية الرسول ، قياسا على ما يتم فى الشاهد، أن الرسول يكون من جنس المرسل ، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق ، ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولا إلى خلقه[١] .

● **والحجة الخامسة** : تقوم على الاعتراض على المعجزات التى يأتى بها الأنبياء كدليل على صدقهم ، لأن هذه المعجزات محالة وممتنع وجودها فى العقل ، وإذا كان ذلك كذلك بطل ما يدعونه[٢] .

● **الحجة السادسة** : تقوم على استحالة أن يرسل الله تعالى الرسل إلى من يعلم أنهم يكفرون به ، لأن ذلك سفه ، فلما لم يجز السفه على القديم ، لم يجز أن يرسل الرسل إلى من حالهم ما وصفناه[٣] .

● **الحجة السابعة** : تقوم على الاعتراض على العبادات والشعائر التى أمر بها الدين، وجاءت على لسان الرسل ، كقبح السعى بين الصفا والمروة والطواف بالبيت وتقبيل الحجر والجوع والعطش فى أيام الصيام ، والمنع من فعل الملاذ التى تصلح للأجسام ، وأنه لا فرق بين البيت الحرام وبين غيره ، وبين الصفا والمروة وبين سائر البقاع ، وبين عرفة وبين غيرها ، فثبتت أن ذلك أجمع ليس من أوامر الحكيم[٤] .

تلك هى أهم حجج البراهمة لإنكار النبوة ، سقناها بإيجار ، وهى جميعها تقوم على الاكتفاء بالعقل وإنكار ما دون ذلك .

التناسخ : من أهم عقائد البراهمة هو القول بتناسخ الأرواح ، والتناسخ هو رجوع الروح بعد خروجها من جسم إلى العالم الأرضى فى جسم آخر .

وهذا يقضى بأن كل نفس من النفوس الجزئية تسلك فى رحلتها إلى العالم العلوى مراحل متوالية ، فتنتقل من جسد إلى آخر ، وتتحول من حالة إلى أخرى ، وهذا يعنى تكرار مولدها مرة بعد أخرى ، وأن تحيا حياة بعد حياة .

ولقد قال البراهمة بالتناسخ ، فلقد ذكر البيرونى من أقوال « باسديو » ، لـ « أرجن » وهو يحرضه على القتال ما يفيد ذلك فيقول : « كيف يذكر الموت والقتل

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ١٠٧ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص ١١٢ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ص ١١٨ .

(٤) الباقلانى : التمهيد ص ١١٩ ، ١٢٠ .

عرف أن النفس أبدية الوجود « لا عن ولادة ولا إلى تلف وعدم ، بل هى ثابتة قائمة، لا سيف يقطعها ولا نار تحرقها ولا ريح تيبسها ، لكنها تنتقل عن بدنها إذا أعتق نحو آخر ليس كذلك، كما يستبدل البدن اللباس إذا خلق ، فما غمك لنفس لا تبيد ولو كانت بائدة فأحرى أن لا تغتتم لمفقود لا يوجد ولا يعود ، فإن كنت تلمح البدن دونها وتجزع لفساده ، فكل مولود ميت وكل ميت عائد ، وليس لك من كلا الأمرين شىء ، إنما همنا إلى الله الذى منه جميع الأمور وإليه تصير »[1] .

ويدلل البراهمة على التناسخ ، ويربطون بينه وبين حركات الأفلاك الدورية ، ويمثلون الدنيا بحركات الأفلاك « فإذا كانت حركات الأفلاك دورية ، فلا محالة يصل رأس الفرجار إلى ما بدأ دورة ثانية على الخط الأول ، أفاد لا محالة ما أفاد الدور الأول ، إذ لا اختلاف بين الدورين حتى يتصور اختلاف بين الاثنين ، فإن المؤثرات عادت كما بدأت ، والنجوم والأفلاك دارت على المركز الأول ، وما اختلفت أبعادها واتصالاتها ومناظراتها ومناسباتها بوجه ، فيجب أن لا تختلف المتأثرات الباديات منها بوجه ، وهذا هو تناسخ الأدوار والأكوان »[2] .

وأيضا يقول البراهمة بسبب أخلاقى للتناسخ ، فهو يكون لتطهير الروح التى خرجت من الجسم ولا تزال لها أهواء وشهوات ومرتبطة بالعالم المادى لم تتحقق بعد، ولأنها خرجت من الجسم وعليها ديون كثيرة فى علاقاتها مع الآخرين لابد من أدائها ، فلا مناص من أن تستوفى شهواتها فى حيوانات أخرى ، وأن تتذوق الروح ثمار أعمالها التى قامت بها فى حياتها السابقة .

وعلى هذا فالروح الجزئية لا تفنى ، لكنها تنتقل من جسد إلى آخر ، ويتوقف سموها فى فترة ما من فترات حياتها على سلوكها فى الفترة السابقة ، فسلوك الإنسان فى فترة ما هو الذى يترتب عليه ما تحظى به روحه من رقى يسمو فى الفترة التالية .

فلا تزال الأرواح الباقية تتردد فى الأبدان البالية ، ولا يزال تكرار المولد ، حتى إذا اكتملت الميول ولم يبق للإنسان شهوة ما ، وأزيلت الديون فلم يرتكب الإنسان إثما ، وحرص على الاستكثار من الخير ، وبالغ فى الابتعاد عن الشر ، نجت روحه وتخلصت من تكرار المولد ، امتزجت بالبرهما واتحد العقل والعاقل والمعقول ويصير

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند ص ٤٠ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٣ ص ١٠٠ .

واحدا ، وعلى هذا فإن السمو الروحانى ينتهى باتصال النفس الجزئية بالنفس الكلية .

وعلى هذا فإن مبدأ التناسخ يتصل بمبدأ الجزاء ، ويرتبط بمبدأ « الكارما » عندهم وهو مبدأ يقوم على ارتباط السبب بالمسبب أو العلة بالمعلول ، والجزاء بالعمل، لذا جاء فى كتاب « الأوبانيشادات » أن من يخلق فى نفسه شهوات فسوف يولد مرة أخرى متلبسا بتلك الشهوات ، ولكن من تمحق رغباته ، ويشعر بوجود نفسه الحقيقية فسوف تنصرف عنه جميع الرغبات حتى فى هذه الحياة الدنيا ، وأن كل شخص فى هذه الحياة ينطوى على رغبات ، وكما تكون رغبته تكون إرادته ، وكما تكون إرادته يكون عمله ، وما يعمل من عمل فسوف يجزى عليه ويجنى ثمرته .

وأيضا يذكر البيرونى ما جاء فى كتاب « سانك » أما من استحق الاعتلاء والثواب فإنه يصير كأحد الملائكة ، مخالطا للمجامع الروحانية ، غير محجوب عن التصرف فى السموات والكون مع أهلها ، وأما من استحق السفول بالأوزار والآثام فإنه يصير حيوانا أو نباتا ، ويتردد إلى أن يستحق ثوابا فينجو من الشدة ، أو يعقل ذاته فيخلى مركبه ويتخلص .

والتناسخ يعنى خلود الروح ، وعدم فنائها مع فناء البدن ، وأيضا حسابها على ما قدمت ، لكن الحساب يتم على الأرض فى هذه الحياة الدنيا ، وليس فى الآخرة كما تقول الأديان السماوية ، فالأرض عندهم دار جزاء وثواب[1] .

ويذكر ابن الجوزى كيفية التناسخ فيقول على لسان يحيى بن بشر بن عمير النهاوندى « بأن الهند يقولون : الطبائع أربع هيولى مركبة ونفس وعقل وهيولى مرسلة ، فالمركبة هى الرب الأصغر ، والنفس هى الهيولى الأصغر ، والعقل هو الرب الأكبر ، والهيولى هو أيضا أكبر ، وأن الأنفس إذا فارقت الدنيا صارت إلى الرب الأصغر وهو الهيولى المركبة ، فإن كانت محسنة صافية قبلها فى طبعه فصفاها حتى يخرجها إلى الهيولى الأصغر وهو النفس حتى تصير إلى الرب الأكبر ، فيتخلصه إلى الهيولى المركب ، فإن كان محسنا تام الإحسان أقام عنده فى العالم البسيط ، وأن

---

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٣٩ - ٤٨ ، وأيضا د.أحمد شلبى : أديان الهند الكبرى ص ٦٧ - ٦٩ ، وحامد عبد القادر ، بوذا الأكبر ص ٢٠ - ٢١ ، الإمام محمد أبو زهرة الأديان القديمة ص ٤٩ - ٥٠ .

كان محسنا غير تام أعاده إلى الرب الأكبر ، ثم يعيده الرب الأكبر إلى الهيولى الأصغر، ثم يعيده الهيولى الأصغر إلى الرب الأصغر ، فيخرجه مازجا لشعاع الشمس حتى ينتهى إلى بقلة خسيسة يأكلها الانسان ، فيتحول إنسانا ويولد ثانية فى العالم ، وهكذا تكون حاله فى كل موتة يموتها .

وأما المسيئون فإنهم إذا بلغت نفوسهم إلى الهيولى آلأصغر ، انعكست فصارت حشائش تأكلها البهائم ، فتصير الروح فى بهيمة ، ثم تنسخ من بهيمة إلى أخرى عند موت البهيمة فلا يزال منسوخا مترددا فى العلل ، ويعود كل ألف سنة إلى صورة الأنس ، فإن أحسن فى صورة الإنس لحق بالمحسنين[1] .

ومن هذا يتضح أن كيفية التناسخ تأخذ صورا متنوعة فقد تكون فى إنسان أو حيوان أو حتى نبات ، لكن يبدو أن هذه الكيفية لم تكن واضحة عند كل البراهمة ، ففى دراسة حديثة تستند إلى نصوص باللغة الشرقية تؤكد عدم قول البراهمة بالتناسخ بمفهومه المصطلح عليه وهو أن تحل الأرواح فى صورة حيوانات ، ففى هذه النصوص عبارات تفيد أن الروح لا تنتقل من بدن إلى بدن آخر ، ولكنها بعد أن تنال نصيبها من النعيم أو الجحيم تولد من جديد ، ولم تبين هذه النصوص محل هذه الولادة ، لكنها ذكرت أن هذه العملية تتكرر دون أن تصف المحل الذى تحل به الروح ، وغاية الأمر أن عملية تكرار نعيم الروح أو عذابها ثم ولادتها من جديد لها نهاية هى أن الروح تتصل منفردة بربها ، فتعرف حقيقتها وعندئذ يكتب لها الخلود والبقاء[2] .

وهذا لا ينفى مبدأ التناسخ ، وإنما يجعل كيفية التناسخ مجهولة دون تحديد ، إذ أن هذه النصوص تقر بمبدأ ولادة الروح من جديد ، وتكرار المولد وهذا هو التناسخ ، بينما لا تحدد محل هذه الولادة .

● تأثير النجوم - أصل العالم :

والبراهمة تقول بتأثير النجوم فى حياة الإنسان من حيث السعادة والشقاء ، ويعدون « زحل » السعد الاكبر ، وذلك لرفعة مكانه وعظم جرمه ، وهو الذى يعطى العطايا الكلية من السعادة والجزئية من النحوسة ، وكذلك سائر الكواب لها طبائع

---

(١) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٨٠ .

(٢) د. رؤوف شلبى : الأديان القديمة فى الشرق جـ ٢ ص ١٠٨ - ١١١ .

وخواص[1] ، ولقد سبقت الإشارة إلى قياسهم التناسخ على حركات الأفلاك الدورية ، وقولهم بأن الدنيا وهى أثر من اثار النجوم والأفلاك ، مثل حركات النجوم والأفلاك ذات حركات دائرية ، وفى هذا إشارة إلى أثر النجوم فى العالم .

ولقد ذكر البيرونى قولهم فى قدم العالم ، فهم يرون أن أول شىء وأقدمه : الظلمة التى لبست السواد وإنما هى عدم ، كحال النائم ، ثم خلق الله هذا العالم لأجل ابراهم ، قبة له ، وجعله قسمين : أعلى وأسفل ، وأجرى فيه الشمس والقمر ، وقال « كبل » لم يزل الله والعالم معه بجواهره وأجسامه ، لكنه علة للعالم ويستعلى بلطفه على كثافته ، وقال « كنبهك » إن القديم هو « مهاموت » ، أى مجموع العناصر الخمسة ، وقال غيره القدمة للزمان ، وقال بعضهم للطباع ، وزعم آخرون أن المدبر هو « كرم » أى العمل .

والبراهمة لا تعنى بالخلق الإبداع من لا شىء ، لكنهم يصفون به الصنعة فى الطينة وإحداث تأليفات فيها وصور وتدابير مؤدية إلى مقاصد فيها وأغراض ، ولذلك يضيفون الخلق إلى الملائكة والجن بل الإنس أما قضاء لحق منعم ، وأما تشفيا بسبب الحسد والتنافس بينهم[2] .

وبينما يؤكد البيرونى فى نصه السابق قولهم بقدم العالم ، نجد إشارة عابرة ذكرها الاسفراينى تخالف ذلك ، اذ قال إنهم يقولون بحدوث العالم[3] . والذى يبدو لنا صحيحا هو قول البيرونى اذ أن روايته أوثق لأنه عاش بين ظهرانيهم مدة طويلة ، وتعرف إلى أديانهم واطلع على كتبهم ، وذكر تفصيلات أقوالهم ، بينما لم تزد عبارة الاسفراينى عن مجرد الاشارة وربما خلط بين قولهم بخلق الله للعالم وبين القول بالحدوث ، اذ أن الخلق والحدوث متلازمان عند المتكلمين ، ولعله وقف على قولهم بخلق الله للعالم ولم يقف على قولهم بقدم العالم .

ثم إن قولهم بتأثير الأفلاك والنجوم ، وحركاتها الدورية ما يفيد القول بقدم العالم .



(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٣ ص ٩٨ .

(٢) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٢٤٤ .

(٣) الاسفراينى : التبصير فى الدين ص ٨٩ .

٤ - المجوس

هم قوم من الثنوية القائلين بالاثنين ، فلقد أثبت المجوس أصلين اثنين مدبرين قديمين ، يقتسمان الخير والشر والنفع والضرر والصلاح والفساد ، يسمون أحدهما النور ومنه الخير ، وهو « يزدان » والآخر هو الظلمة ومنه الشر وهو « اهرمن » .

ولقد اختلف المجوس فى قدم الأصلين : فزعم كثير منهم أن الله تعالى قديم ، والشيطان محدث ، أى أن النور قديم والظلمة محدثة ، واجتمعوا على أن العالم محدث ، ومن الله حدث الشيطان ، ويختلفون على أقاويل فى ذلك ، فمنهم من قال إن الله تعالى فكر وقال أخاف أن يحدث فى ملكى من يضادنى ، فحدث من ذلك الفكر الردىء الشيطان .

وقال بعضهم : إن الله نور ذو أشخاص ، وأن الشخص الأعظم شك فى شىء من الأشياء ، فحدث الشيطان من ذلك الشك .

وقال آخرون : لم يزل مع الله شىء ردىء يولد الشيطان منه .

وقال بعضهم : لم تزل معه عفونة فتولد الشيطان من تلك العفونة .

ويرجع المتكلمون أساس قول المجوس بالاثنين إلى أنه قد عظم فى رأيهم أن من يفعل الخير لا يصدر منه الشر .

ولقد ذكر ابن حزم أن المجوس تقول بخمسة قدماء هى : البارى تعالى وهو « أورمز » وإبليس وهو « اهرمن » وكام وهو الزمان ، وجام وهو « المكان والخلاء » ونوم وهو « الجوهر والهيولى والطينة والخميرة » ، وأن اهرمن فاعل الشرور ، وأورمز فاعل الخير وأن نوم - هو المفعول فيه كل ذلك[1] .

ويذكر الشهرستانى أن المجوس ثلاث فرق هى : الكيومرثية والزروانية والزرادشتية ،وفيما يلى آراء هذه الفرق بشىء من التفصيل :

---

(١) الماتريدى : التوحيد ص ١٧١ ، القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ٥ ص ٧١ - ٧٢، الرازى : اعتقادات المسلمين والمشركين ص١٣٤ ،ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل جـ ١ص٣٤ .

١ - الكيومرثية :

هؤلاء قد أثبتوا أصلين هما يزدان واهرمن (النور والظلمة) وقالوا بأن يزدان قديم واهرمن محدث مخلوق .

وقالوا بأن « اهرمن » خلق عندما فكر يزدان فى نفسه إن كان له منازع كيف يكون ، وهذه فكرة رديئة غير مناسبة لطبيعة النور ، ومن هذه الفكرة الرديئة حدث الظلام (اهرمن) .

ثم يقولون فى حدوث الصراع بين النور والظلمة ، إن (اهرمن) كان مطبوعا على الشر والفتنة والفساد والضرر والإضرار ، فخرج على النور وخالف طبيعة النور، وجرت محاربة بين عسكر النور وعسكر الظلمة ، ثم إن الملائكة توسطوا فصالحوهما ، على أن يكون العالم السفلى خالصا لأهرمن مدة سبعة آلاف سنة ، ثم يخلى العالم ويسلمه إلى النور ، ورأى الرب أن الصلاح فى احتمال مكروه إبليس إلى أن ينقضى الشرط ، ثم يعودون إلى النعيم ، وشرط إبليس على الرب أن يمكنه من أشياء رديئة يفعلها فالناس بذلك فى البلايا إلى أن ينقضى الشرط .

والذين كانــوا فى الدنيا عند دخــول إبليــس أبادهم ، ثم بدأ برجـل يقال له « كيومرث » ولقد ذكر الشهرستانى ، أن كيومرث هو آدم عليه السلام ، وحيوان يقال له ثور ، فقتلهما ، فنبت من مسقط ذلك الرجل ريباس أى نبات ، وخرج من أصل ريباس رجل يسمى ميشة وامرأة اسمها ميشانة وهما أبو البشر ، ونبت من مسقط الثور الأنعام وسائر الحيوانات .

ويزعم « الكيومرثية » أن النور قد خير الناس وهم أرواح بلا أجساد ، بين أن يرفعهم عن مواضع أهرمن ، وبين أن تلبسهم الأجسام ، فيحاربوا أهرمن ، فاختاروا لبس الأجساد ومحاربة أهرمن ، على أن يكون لهم النصرة من عند النور والظفر بجنود أهرمن وحسن العاقبة ، وعند الظفر به أو هلاكه وجنوده تكون القيامة[١] .

فذلك هو سبب الامتزاج عندهم بين النور والظلمة ، وأيضا سبب الخلاص ، ولا يخلو سبب الخلاص عندهم من معنى أخلاقى ، فهو يقوم على فكرة أخلاقية هى

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ٥ ص ٧١ ، ٧٢ ، والشهرستانى : الملل والنحل حـ ٢ ، ص ٧٣ - ٧٤ .

مقاومة الشر ، أما كيفية الامتزاج وكيفية الخلاص فواضح فيه قيامه على جانب أسطورى وعبارات أسطورية .

٢ - الزروانية :

وهى فرقة من المجوس كانت تسود أيضا مثل الكيومرثية الأساطير الفارسية ، وقد قيل إنها عاصرت النبى سليمان بن داود وأنها قاومته مقاومة عنيفة[1] .

والزروانية تشبه الكيومرثية ، إلا أنها تختلف فى تصوير نشأة الموجودات ، فلقد قال الزروائية إن النور أبدع أشخاصا من نور كلها روحانية نورانية ربانية ، إلا أن أعظمها هو زروان .

ولقد قالوا إن زروان قد شك فى شىء من الأشياء ، فحدث (اهرمن) من ذلك الشك .

وقال بعضهم إن زروان قد فكر فى نفسه أن يكون له ابن ثم لم يكن ، وحدث فى نفسه ، لعل هذا العالم ليس بشىء ، فحدث (اهرمن) من ذلك الهم .

وزعم بعض الزروانية أنه لم يزل كان مع الله شىء ردىء إما فكرة رديئة وإما عفونة رديئة ، وذلك هو مصدر الشيطان .

وزعموا أن الدنيا كانت سليمة من الشرور والفتن ، وكان أهلها فى خير محض ونعيم خالص ، فلما حدث اهرمن حدثت الشرور والآفات والفتن .

وعن الصراع بين النور والظلمة ، يقول الزروانية بمثل ما قالت به الكيومرثية ، مع خلاف بينها فى بعض التفصيلات .

لكن الشهرستانى يذكر صورة أخرى لهذا الصراع حكاه عن أبى حامد الزورنى حيث قال : إن المجوس زعمت أن إبليس كان لم يزل فى الظلمة والجو الخلاء بمعزل عن سلطان الله ، ثم لم يزل يزحف ويضرب بحيله حتى رأى النور ، فوثب وثبة فصار فى سلطان الله فى النور ، وأدخل معه هذه الآفات والشرور ، فخلق الله سبحانه وتعالى هذا العالم شبكة له فوقع فيها ، وصار متعلقا لا يمكنه الرجوع إلى سلطانه فهو محبوس فى هذا العالم ، مضطرب فى الحبس ، يرمى بالآفات والمحن والفتن إلى خلق الله ، فمن أحياه الله رماه بالموت ، ومن أصحه رماه بالسقم ، ومن

(١) د . على سامى النشار : نشأة الفكر حـ ١ ص ١٩٠ .

سره رماه بالحزن ، فلا يزال كذلك إلى يوم القيامة ، وكل يوم ينقص سلطانه حتى لا يبقى له قوة ، فإذا كانت القيامة ذهب سلطانه وخمدت فيه نيران ، وزالت قوته ، واضمحلت قدرته فى الجو ، والجو ظلمة ليس له ولا منتهى ، ثم يجمع الله سبحانه أهل الأديان فيحاسبهم ويجازيهم على طاعة الشيطان وعصيانه[1] .

وهذه صورة يتجلى فيها دور الإنسان فى مقاومته الشر، ودعوة له بإتيان الخير ، حيث إنه سوف يحاسب على ذلك ، لكنها أيضا لم تخل من الجانب الأسطورى .

٣ - الزرادشتية :

هم أصحاب زرادشت بن يورشب ، الذى ظهر فى زمن كشتاسف بن لهراسب الملك ، وأبوه من أذربيجان وأمه من الرى[2] .

وتذهب الأساطير والروايات المختلفة إلى الولادة غير الطبيعية لزرادشت ، ويحيطونه بشىء من التقديس ، وأن الله قد أكرمه واختاره .

فيزعمون على ما يروى الشهرستانى عنهم ، من أن الله عز وجل خلق منذ الأزل ، خلقا روحانيا ، فلما مضت ثلاثة آلاف سنة ، أنفذ مشيئته فى صورة من نور على تركيب صورة الإنسان ، وأصف به سبعين من الملائكة المقربين ، وخلق الشمس والقمر والكواكب والأرض وبنى آدم ، غير متحركة ثلاثة آلاف سنة ، ثم جعل روح زرادشت فى شجرة أنشأها فى أعلى عليين ، وغرسها فى قمة جبل من جبال أذربيجان ، ثم مازج شبح زرادشت بلبن بقرة فشربه أبو زرادشت ، فصار نطفة ، ثم مضغة فى رحم أمه ، فقصدها الشيطان وغيرها ، فسمعت أمه نداء من السماء فيه دلالات على برؤها فبرأت ، ثم لما ولد ضحك ضحكة ، تبينها من حضر ، واحتالوا على زرادشت حتى وضعوه بين مدرجة البقرة ومدرجة الخيل ومدرجة الذئب ، وكان ينتهض كل واحد منهم بحمايته من جنسه[3] .

وتؤكد الأساطير الفارسية أن زرادشت قضى فترة طويلة قبل أن يبلغ الثلاثين من عمره فى التأمل والتفكير ، وقضى سنوات كثيرة يجوب الصحراء يتغذى بقطعة

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٧٦ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٧٧ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٧٧ .

من الجبن تتجدد من تلقاء نفسها ، وهم يذكرون أن النور كان يغمر الجبل الذى لجأ زرادشت إلى أحد كهوفه .

ولما بلغ الثلاثين من عمره اعتزل الناس وآثر الوحدة والعزلة عن الناس ، ولجأ إلى قنن جبال الهضبة الإيرانية ، بعيدا عن زحمة الحياة ، وهناك اتخذ من المياه والطير والحيوان والشمس والقمر والنجوم السيارات أساتذة له يتلقى عنها أسرار الحياة ، فأخذ يتأمل فى جوهر هذا الخالق المبدع لكل هذه الكائنات والمخلوقات[1] .

وفى هذه العزلة والتأمل والتفكر اختاره الإله الأعظم اهرندا ليبلغ رسالته إلى الناس ، وقد لاقى زرادشت مقاومة من الكهنة ورجال الدين ، لأنه جاءهم بدين جديد ، يزلزل سلطانهم ، واتهموه بأنه يحاول هدم دين الآباء والأجداد .

ولقد عانى زرادشت كثيرا فى سبيل دعوته ، إذ أمضى حوالى عشر سنوات ، دون أن يستجيب لدعوته أحد ، وكان أول معتنق لديانته هو ابن عمه .

ودعى زرادشت الملك كشتاسب وكان ملكا قويا يحكم الجزء الشرقى من إيران الذى يدين بالوثنية ، دعاه إلى دينه الجديد ، وتحكى الأساطير الكثير من المعجزات التى أظهرها زرادشت للملك وحاشيته ، حتى آمن به وناصر دعوته .

وكان هذا الملك هو سيف هذا الدين الجديد وحاميه وظهرت طبقة الكهنة وأخذت على عاتقها نشر الدين الجديد ، وأرسلوا المبشرين بهذا الدين فى البلاد المختلفة .

ولما دخل الإسلام بلاد فارس ، اعتنق معظم أتباع زرادشت الديانة الإسلامية، وبقى بعض منهم على ديانتهم ، وهم الذين يذكرهم المؤرخون الإسلاميون باسم المجوس ، وقد فر بعضا منهم إلى الهند ، وظل مجوس الهند على اتصال بمجوس فارس .

ولقد أصابت الهند حركة ركود واضمحلال دينى فى بداية القرن التاسع عشر ، ثم أخذت فى الانتعاش منذ منتصف القرن التاسع عشر ، عندما أقبل علماء الإفرنج على دراسة هذه الديانة فى كتبها ونصوصها الدينية ويقدر أتباعها اليوم بأكثر من مائة ألف[2] .

---

(١) أحمد الشنتناوى : الحكماء الثلاثة ص ١٨ .

(٢) أحمد الشنتناوى : الحكماء الثلاثة فى مواضع متفرقة .

ولقد ذكر الشهرستانى : أن من المجوس الزرادشتين صنف يقال لهم السيسانية والبهافريدية ، رئيسهم رجل من رستاق نيسابور يقال له « خواق » ، خرج أيام أبى مسلم صاحب الدولة ، وكان زمزميا فى الأصل يعبد النيران ، ثم ترك ذلك ، ودعا المجوس إلى ترك الزمزمة ورفض عبادة النيران ، ثم أمرهم بارسال شعورهم ، وحرم الأمهات والبنات والاخوان وحرم عليهم الخمر وأمرهم باستقبال الشمس عند السجود على ركبة واحدة ، وهم يتبادلون الأموال ولا يأكلون الميتة ولا يذبحون الحيوان حتى يهرم، وقد قتله أبو مسلم، ولكن أصحابه يقولون أنه صعد إلى السماء(١)

أما عن الديانة الزرادشتية ، فلقد دعى زرادشت إلى عبادة الله والكفر بالشيطان، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، واجتناب الخبائث .

ولقد قال بالنور والظلمة وهما أصلان متضادان ، وكذلك يزدان واهرمن وهما مبدأ موجودات العالم ، وحصلت التراكيب من امتزاجهما وحدثت الصور من التراكيب المختلفة ، والبارى تعالى خالق النور والظلمة ومبدعهما ، وهو واحد لا شريك له ولا ضد ولا ند ، ولا يجوز أن ينسب إليه وجود الظلمة ، لكن الخير والشر والصلاح والفساد والطهارة والخبث ، إنما حصلت من امتزاج النور والظلمة ، ولو لم يمتزجا لما كان وجود للعالم ، وهما يتقومان ويتغالبان ، إلى أن يغلب النور الظلمة والخير الشر ، ثم يتخلص الخير إلى عالمه ، والشر ينحط إلى عالمه ، وذلك هو سبب الخلاص .

ويرى زرادشت أن البارى تعالى هو الذى مزجهما وخلطهما لحكمة رآها فى التركيب، وربما جعل النور أصلا وقال وجوده وجود حقيقى، أما الظلمة فتتبعه كالظل بالنسبة إلى الشخص، فإنه يرى أنه موجود وليس بموجود حقيقة، فابدع النور وحصل الظلام تبعا ، لأن من ضرورة الوجود القضاء ، فوجوده ضرورى واقع فى الخلق لا بالقصد(٢) ، ويمكن أن يقال إن هذا التفسير لامتزاج النور بالظلمة ، يعنى أن الخير هو الذى له وجود حقيقى ، أما الشر فهو وجود بالعرض ، وهو لازم لوجود الخير .

ولقد أضاف زرادشت إلى الإله الأعظم أهرمزدا ، كل صفات التقديس والجلال ، فهو واحد أزلى قديم لم يلد ولم يولد ، وهو علة العلل وليس له علة ،

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٧٩ ، ٨٠ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٧٨ ، ٧٩ .

وهو المصدر الأول لجميع الموجودات ، وهو روح الأرواح لا يرى ، وهو يعلم الماضى والحاضر والمستقبل ، وهو القادر على كل شىء ، ولا يحد من قدرته مناهضة الشيطان له ، لا يفتقر إلى شىء وكل شىء مفتقر إليه ، وهو خالق الخلق كله ، والملائكة الأبرار ، كما خلق الجنة والنار والشمس والقمر والنجوم والماء والأرض والشجر والدواب والمعادن والناس أجمعين[1] .

ولقد قال زرادشت بالمعاد، فإن خيار الناس ينالون فى الحياة الآخرة ما يستحقون من الجزاء ، تعويضا لحرمانهم فى الحياة الدنيا ، كذلك سينال الآثمون جزاءهم من العقاب على ما اقترفوه فى الحياة الدنيا ، فقد جاء فى كتاب « الأبستاق » سوف تبتهج نفوس الخيرين فى الحياة الثانية الخالدة ، كما سيتعذب الكاذبون إلى الأبد[2] .

ويمكن عد خلاص النور من الظلمة بمثابة المعاد ، كما يمكن عد الامتزاج بينهما بمثابة بداية العالم .

ولقد ذكر ابن الجوزى أن مما سنه زرادشت لأتباعه عبادة النار[3] - والواقع أن النار شأن كبير فى الديانة الزرادشتية لكن ينكر أتباع زرادشت الموجودون حتى الآن ، إنهم يعبدون النار ، والحق أن المجوس بعيدون عن الوثنية ، ولكنهم يجعلون للنار المكان الأسمى فى احتفالاتهم وطقوسهم الدينية فهى رمز للعبادة وهى عندهم أصفى وأطهر العناصر المخلوقة لا أنها الخالق المعبود[4] .

ولقد ذكر الشهرستانى أن المجوس يعظمون النار لمعان منها أنها جوهر شريف علوى ، ومنها أنها ما أحرقت إبراهيم عليه السلام ، ومنها ظنهم أن التعظيم ينجيهم فى المعاد عن عذاب النار ، وبالجملة هى قبلة لهم ووسيلة وإشارة أهل الأهواء والنحل[5] ولقد ذكر الشهرستانى بيوت النار التى أقامها المجوس .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى المجوس ، وعدهم الفقهاء من الفرق التى يؤخذ منها الجزية .



---

(١) أحمد الشنتناوى : الحكماء الثلاثة ص ٤٣ - ٤٨ .

(٢) أحمد الشنتناوى: الحكماء الثلاثة ص٤٩ . (٣) ابن الجوزى: تلبيس إبليس ص٧٥ .

(٤) أحمد الشنتناوى : الحكماء الثلاثة ص ٢٨ ، وأيضا د. محمد إبراهيم الفيومى ، فى الفكر الدينى الجاهلى ص ١٩٢ .

(٥) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩٣ .

٥ - الديصائية

تنسب الديصائية إلى ديصان ، وقد سمى بديصان باسم نهر ولد عليه ، وهو قبل مانى ، والمذهبان قريب بعضهما من بعض ، وإنما بينهما خلاف فى كيفية اختلاط النور بالظلمة[(١)] ، وأيضا المانوية تقول النور والظلمة حيان ، أما الديصانية فتقول إن النور حى والظلمة ميتة[(٢)] .

وأصحاب ديصان يثبتون أصلين هما النور والظلمة ، والنور يفعل الخير قصدا واختيارا ، والظلام يفعل الشر طبعا واضطرارا ، وما كان من خير ونفع وطيب وحسن فمن النور ، وما كان من شر وضر ونتن وقبح فمن الظلام .

وقد زعموا أن النور حى عالم قادر حساس دراك ، ومنه يكون الحركة والحياة، والظلام ميت جاهل عاجز جماد لا فعل ولا تمييز ، وزعموا أن الشر يقع منه طباعا وحزقا ، وزعموا أن النور جنس واحد ، وكذلك الظلام جنس واحد ، وأن إدراك النور إدراك متفق ، وأن سمعه وبصره وسائر حواسه شيء واحد ، فسمعه هو بصره وبصره هو حواسه ، وإنما قيل سميع بصير لاختلاف التركيب ، لا لأنهما فى نفسهما شيئان مختلفان وهو قول قريب من القول ينفى الصفات عند المتكلمين .

ولقد اختلفوا فى كيفية امتزاج النور بالظلمة ، وفى كيفية خلاص النور من الظلمة ، فزعم بعضهم أن النور داخل الظلمة ، والظلمة تلقاه بخشونة وغلظ ، فتأذى بها وأحب أن يرفقها ويلينها ، ثم يتخلص منها ، وليس ذلك لاختلاف جنسهما، ولكن كما أن المنشار جنسه حديد وصفحته لينة وأسنانه خشنة ، فاللين فى النور والخشونة فى الظلمة وهى جنس واحد ، فتلطف النور بلينه حتى يدخل تلك الفرج ، فى أمكنه إلا بتلك الخشونة ، فلا يتصور الوصول إلى كمال ووجود إلا بلين وخشونة .

وقال بعضهم بل الظلام لما احتال حتى تشبث بالنور من أسفل صفحته ،

---

(١) ابن النديم: الفهرست ص٤٧٤ .

(٢) الرازى: اعتقادات المسلمين والمشركين ص١٣٨ .

فاجتهد النور حتى يتخلص منه ويدفعها عن نفسه ، فاعتمد عليه فلجج فيه ، وذلك بمنزلة الإنسان الذى يريد الخروج من وحل وقع فيه ، فيعتمد على رجله ليخرج فيزداد لجوجا فيه ، فاحتاج النور إلى زمان ليعالج التخلص منه والنضر بعالمه .

وقال بعضهم إن النور إنما دخل الظلام اختيارا ليصاحبها ويستخرج منها أجزاء صالحة لعالمه ، فلما دخل تشبث به زمانا ، فصار يفعل الجود والقبيح اضطرارا لا اختيارا ، ولو انفرد بعالمه ما كان يحصل منه إلا الخير المحض والحسن البحت(١) .

وقد ذكر ابن الجوزى عن يحيى بن بشر النهاوندى ، إن الديصانية كانوا يقتلون الناس بخنقهم ، ويزعمون بذلك أنهم يخلصون النور والظلمة(٢) .

وقد ذكر ابن النديم انتشار الديصانية ، فقال بأن أصحاب ديصان كانوا قديما بنواحى البطائح ، وبالصين وخراسان أمم منهم يتفرقون ، لا يعرف لهم مجمع ولا بيعة ، ولابن ديصان كتاب النور والظلمة ، كتاب روحانية الحق ، كتاب المتحرك والحجار(٣) .

ويذكر البيرونى أن الديصانية مثل المرقيونية وسط بين المجوسية والنصرانية ، فلقد أخذ ابن ديصان طرفا من كلام زرادشت وطرفا من كلام عيسى ، وألف بينهما واستنبط مذهبا جديدا ، واخرج إنجيلا جديداً نسبه إلى المسيح وكذب ما عداه(٤) .

ولقد عرف المسلمون الديصانية ، وقد كانت هناك مناقشات بينهم وبين أوائل المعتزلة أمثال النظام ، ولجد دروداً من الماتريدى على أقوالهم .



---

(١) الماتريدى: التوحيد ص١٦٣ ، ١٦٤ ، والشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٨٨ - ٨٩ .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٤٥ . (٣) ابن النديم . الفهرست ص٤٧٤ .

(٤) البيرونى : الآثار الباقية ص ٢٠٧

٦ – المانوية

تنسب إلى مانى بن فاتك ، وقد قيل إن أصل أبيه من همدان انتقل إلى بابل ، وقيل إنه مانى بن برعاين الشنوى الذى تنسب إليه المانوية ، ويذكر ابن النديم روايات أتباع مانى التى تتحدث عن ولادته حديثا أسطوريا، وتضفى على حياته منذ الصغر نوعا من القداسة ، وأنه أعد إعدادا خاصا لكى يكون نبيا بل وخاتم الأنبياء ، فمنذ ولادته كانت أمه ترى له المنامات الحسنة ، وكانت ترى فى اليقظة كأن آخذا يأخذه فيصعد به الجو ، ثم يرده ، وربما أقام اليوم أو اليومين ثم يرد .

وكان مانى على صغر سنه ، يتكلم بكلام الحكمة ، فلما بلغ الثانية عشرة أتاه الوحى – على حد قوله – من ملك جنان النور ، وكان الملك الذى جاءه بالوحى يسمى التوم ، ومعناه القرين ، فقال له : اعتزل هذه الملة ، فلست من أهلها ، وعليك بالنزاهة وترك الشهوات ، فلما تم له أربع وعشرون سنة ، أتاه التوم فقال : حان لك أن تخرج فتنادى بأمرك .

ويذكر ابن النديم نص كلام التوم إلى مانى وهو « عليك السلام ، مانى منى ومن الرب الذى أرسلنى إليك ، واختارك لرسالته وقد أمرك أن تدعو بحقك ، وتبشر ببشرى الحق من قبله ، وتحتمل فى ذلك جهدك » .

وبينما تعلى هذه الروايات من قدر مانى ومنزلته ، نجد روايات أخرى تصوره على أنه كان على دين المسيح ، وكان محمود السيرة بين أساقفة النصارى ، لكنه أتى أفعالا غير أخلاقية فسقطت مرتبته ، لكنه رد عليهم بأن ذلك حسدا منهم ، وأن سبب ذلك هو مخالفته لهم فى أصل دينهم .

وعلى كل فلقد كان لمانى أصحابه ، واستجاب إلى دعوته سابور بن أردشير الذى ناصر دعوة مانى ومكن لأصحابه فى البلاد ، وأعزهم ، لكن لما انتهت توبة الملك « بهرام » أخذ مانى وسلخه وحشا جلده تبنا وعلقه ، وقتل أصحابه إلا من هرب والتحق بالصين ودعوا إلى دين مانى فقبل أهل الصين منهم تلك الدعوة[1] .

(١) ابن النديم : الفهرست ص٤٥٦ – ٤٥٨ ، الرازى : اعتقادات المسلمين والمشركين ص١٣٨ – سرج العيون شرح رسالة ابن زيدون لابن نباته ٣٤ .

ولقد ظهر مانى بعد عيسى عليه السلام ، ويذكر الشهرستانى أنه قد أخذ دينا بين المجوسية والنصرانية ، وكان يقول بنبوة عيسى عليه السلام ، ولا يقول بنبوة موسى عليه السلام ، وذكر الوراق أنه كان مجوسيا[1] .

ولقد رفض مانى الأناجيل المعروفة ، ورأى أن بينها تعارضا ، واختار أجزاء منها ، واستند على أناجيل أعلن أنها أقدم من الأناجيل الأربعة ، وأيضا قرر أن المسيح لم يصلب ، وإنما الذى صلب شيطان تمثل فى صورته ، وأعلن هذا إعلانا حاسما ، ومستندا على الأناجيل التى بين يديه ، وعلى الأخبار المتواترة التى وصلته، وقد كان قريب العهد من ظهور المسيح ، وكان لا يأبه بالعهد القديم ، ويرى أن يد التغيير قد أصابته ، ولذلك هاجم اليهودية هجوما عنيفا ، ويرى كثيرون من المؤرخين الأوربيين صحة الكثير من آراء مانى فيما يخص العهد القديم والجديد[2] .

والمانوية تقول بأصلين قديمين هما النور والظلمة ، وهما مختلفان من حيث الجوهر والنفس والفعل والخير والجنس والصفات .

أما اختلافهما من حيث الجوهر ، فجوهر النور حسن فاضل كريم صاف نقى طيب الريح حسن المنظر ، أما جوهر الظلمة فقبيح ناقص لئيم كور خبيث منتن الريح قبيح المنظر .

ومن حيث النفس ، فنفس النور خيرة كريمة حكيمة نافعة عالمة ، أما نفس الظلمة ، فنفسها شريرة سفيهة ضارة جاهلة .

ومن حيث الفعل ، فالنور فعله الخير والصلاح والنفع والسرور والترتيب والنظام والاتقان ، أما الظلمة ففعلها الشر والفساد والضرر والغم والتشويش والاختلاف .

ومن حيث الحيز ، فالنور فى جهة فوق ، وأكثر المانوية يقولون على أنه مرتفع من ناحية الشمال ، وزعم بعضهم أنه يجانب الظلمة ، أما الظلمة فهى من جهة تحت ، وأكثرهم يقولون أنها منحطة من جانب الجنوب .

وأما من ناحية الجنس ، فالنور أجناسه خمسة ، منها أربعة أبدان هى النار

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٨١ .

(٢) د. على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ١٩٥ .

والنور والريح والماء والخامس روحها وهو النسيم وهى تتحرك فى هذه الأبدان ، أما الظلمة فأجناسها خمسة ، منها أربعة أبدان هى الحريق والظلمة والسموم والضباب والخامس روحها وهو الدخان ، وهى تدعى الهامة وهى تتحرك فى هذه الأبدان .

وأما من ناحية **الصفات** ، فالنور صفاته حية طاهرة زكية ، وقال بعضهم كون النور لم يزل على مثال هذا العالم له أرض وجو ، وأرض النور لم تزل لطيفة على غير صورة هذه الأرض ، بل هى على صورة جرم الشمس وشعاعها كشعاع الشمس ورائحتها طيبة ، وألوانها ألوان قوس قزح ... أما صفات الظلمة ، فهى خبيثة شريرة وقال بعضهم كون الظلمة لم يزل على مثال العالم لها أرض وجو ، وأرض الظلمة لم تزل كثيفة على غير صورة هذه الأرض ، بل هى أكثف وأصلب ورائحتها كريهة أنتن الروائح ، وألوانها لون السواد[1] .

ومن هذا يتضح أن النور مبدأ أعلى من الظلمة من حيث طبيعته وصفاته وفعله، وهو مصدر الخير ولا يكون منه الشر ، أما الظلمة فهى أدنى من النور من حيث طبيعتها وصفاتها وفعلها ، وهى مصدر الشر ولا يكون منها الخير ، لذا فإن هناك خالقين ، خالق للخير وخالق للشر ، حيث إن العالم فيه خير وشر ، وهم أرادوا أن ينزهوا الله عن فعل الشر فأشركوا معه آخرا ، فزعموا أن الله تعالى لا يخلق نتنا ولا قذرا ولا شرا ، واستدلوا على ذلك بأن الله يخلق الروح الجارى فى الجسد ، وإذا ما فارق الروح أنتن ، فالخالق الآخر هو الذى خلق الجسد لأن الله لا يخلق نتنا ولا قذرا[2] .

● **وأصل العالم مكون من امتزاج النور بالظلمة ، فكيف حدث هذا الامتزاج ؟**

اختلفت المانوية فى كيفية الامتزاج ، فلقد قال بعضهم أن النور والظلام امتزجا بالخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار ، فلم تزل الظلمة تجول فى عالمها فوقعت على النور بالخبط لا بالقصد ، وزعم كثير منهم أن أبدان الظلمة تشاغلت عن الاضرار بروحها بعض التشاغل ، فنظرت الروح فرأت النور ولم تزل تحس بأن معها غيرها ، فبعثت الروح تلك الأبدان على ممازجة النور ، فأجابتها لإسراعها إلى الشر ، فتحليت

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٨١ - ٨٣ ، وأيضا ابن النديم : الفهرست ٤٥٨ - ٤٦٢ ، والقاضى عبد الجبار: المغنى جـ ٥ص١٠ـ ١٦ ، والماتريدى : التوحيد ص١٥٧ .
(٢) الملطى : التنبيه والرد ص ٩٠ .

الظلمة فى صورة قبيحة فى كل جزء من أجزائها الخمسة ، فلما رأى ذلك ملك عالم النور وجه إليها ملكا من ملائكته من خمسة أجزاء من أجناسه الخمسة ، فأشرف على كل جند من جنودها الخمسة فأسرها ، فاختلطت الخمسة النورية بالخمسة الظلمية ، فخالط الدخان النسيم والحياة والروح من النسيم والهلاك من الدخان ، وخالط الحريق النار فالهلاك والإحراق من الحريق ، والإنارة والمنفعة من النور ، وخالط النور الظلمة فمنها الأجسام الكثيفة كالذهب والفضة والحديد والحجر والتراب ، فما فيها من الحسن والصفاء والمنفعة فمن النور ، وما فيها من أضداد ذلك فمن الظلمة ، وخالط السموم الريح والضباب الماء ، فما فيهما من النفع فمن النور وما فيهما من الضرر فمن الظلمة[1] .

● وإذا كانت الظلمة قد حبست وامتزجت به ، فكيف يتخلص النور ؟ :

يقول مانى : إنه لما اختلطت الأجناس الخمسة الظلمية بالأجناس الخمسة النورية، نزل الإنسان القديم إلى غور العمق ، فقطع أصول الأجناس الظلمية ، لئلا تزيد ، وأمر بعض الملائكة باجتذاب ذلك المزاج إلى جانب من أرض الظلمة يلى أرض النور ، وأقام ملكا آخر دفع إليه تلك الأجزاء الممتزجة ، وأمر ملك النور ملكا من ملائكته فخلق هذا العالم على هذه الهيئة لتتخلص أجناس النور من أجناس الظلمة ، ثم خلق الشمس والقمر وسائر النجوم لاستصفاء ما فى العالم من نور ، فالشمس يستصفى النور الذى اختلط بشياطين الحر ، والقمر يستصفى النور الذى اختلط بشياطين البرد ، والنسيم الذى فى الأرض لا يزال يرتفع ، لأن من شأنها الارتفاع إلى عالمها ، وكذلك جميع أجزاء النور أبدا فى الصعود والارتفاع ، وأجزاء الظلمة أبدا فى النزول والتسفل حتى تتخلص الأجزاء من الأجزاء ، ويبطل الامتزاج وتنحل التراكيب ويصل كل إلى كله وعالمه ، وذلك هو القيامة والمعاد .

ولا يقتصر تخلص النور من الظلمة على تلك الصورة الطبيعية التى تتسم بالصراع بين النور وأعوانه وبين الظلمة وأعوانها ، بل يتم أيضا بما يرتفع من التسبيح والتقديس والكلام الطيب وأعمال البر ، فترتفع تلك الأجزاء النورية إلى الشمس ، التى تدفع ذلك النور إلى عالم فوقها هو عالم التسبيح ، فيصير فى ذلك العالم إلى

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ١٢ - ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٤٤-٤٥ .

النور الأعلى الخالص ، فلا يزال ذلك من فعلها حتى يبقى من النور شيء منعقد لا تقدر الشمس والقمر على استصفائه ، فعند ذلك يرتفع الملك الذى كان لحمل الأرضين، ويدع الملك الآخر اجتذاب السماوات فيختلط الأعلى على الأسفل ، وتفور نار فتضطرم فى تلك الأشياء ، فلا تزال مضطربة حتى يتحلل ما فيها من النور[1] .

وهكذا نجد تفسيرا أسطوريا لنشأة الخلق ، يختلط أحيانا بأمور أخلاقية ، وهذا يشير إلى اختلاط الاخلاق بالميتافيزيقا ، فى تلك الديانات ، ومحاولة تفسير ما بعد الطبيعة على أساس أخلاقى ، لكنه تفسير تغلفه الأساطير ، ويمتلىء بالخرافات التى لا يقبلها العقل .

ويتجلى الجانب الأخلاقى عند المانوية فى الشريعة التى قال بها مانى ، فنجده يوصى الإنسان بالأخلاق الفاضلة ، فهو يقول بشروط أخلاقية لمن ينبغى أن يدخل فى الدين ، فعلى الذى يريد أن يدخل فى الدين أن يمتحن نفسه ، فإن رآها تقدر على قمع الشهوة والحرص وترك أكل اللحم وشرب الخمر والتناكح ، وترك أذية الماء والنار والسحر والرياء ، فليدخل فى الدين ، وإن لم يقدر على ذلك كله فلا يدخل فى الدين ، وإن كان يحب الدين ولم يقدر على قمع الشهوة والحرص ، فليغتنم حفظ الدين والصديقين ، وليكن له بإزاء أفعاله القبيحة أوقات يتجر فيها للعمل والبر والتهجد والمسئلة والتضرع ، فإن ذلك ينفعه فى عاجله وآجله .

وبالنسبة للفرائض التى فرضها مانى على أصحابه ، نجد أنه قد فرض عشر فرائض على السماعين ، ويتبعها ثلاث خواتم ، وصيام سبعة أيام أبدا فى كل شهر ، فالفرائض هى الإيمان بالعظائم الأربع : الله ونوره ، وقوته ، وحكمته ، فالله جل اسمه ملك جنان النور ، ونوره الشمس والقمر ، وقوته الأفلاك الخمسة ، وهى النوم والريح والنور والماء والنار ، وحكمته الدين المقدس ، وهو على خمسة معانى: المعلمين أبناء الحلم ، المشمسين أبناء العلم ، القسيسين أبناء العقل ، الصديقين أبناء الغيب ، السماعين أبناء الفطنة والفرائض العشر ، وترك عبادة الأصنام ، وترك الكذب والبخل والقتل والزنا والسرقة وتعلم السحر والشك فى الدين والاسترخاء والتوانى فى العمل[2] .

---

(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٣ ص ٨٤ ، ابن النديم : الفهرست ص٤٦١، القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص١٤ ، ١٥ .(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٤٦٥-٤٦٦ .

وهذه الفرائض أيضا ذات صبغة أخلاقية تدعو إلى السلوك الفاضل ، لكنها فى جانب الاعتقاد لا تبلغ تلك المرتبة ، إذ لم تتخلص من ذلك الجانب الأسطورى الذى يحوى تفسيرات خرافية ·

وبالنسبة لفكرة التناسخ والتى شغلت مكانا كبيرا فى معظم الديانات الشرقية القديمة ، فآمنوا بها وحاولوا الاستدلال عليها ، وفصلوا القول فى كيفيتها ، نجد أن مانى كما يذكر البيرونى قد أخذ فكرة التناسخ من الهند ، فيقول « وكان (مانى) نفى من (ايرانشهر) فدخل أرض الهند ونقل التناسخ منهم إلى نحلته »[١] ·

ويشرح البغدادى رأى مانى فى التناسخ ، فيذكر أنه قال فى بعض كتبه ، إن الأرواح التى تفارق الأجسام نوعان : أرواح الصديقين ، وأرواح أهل الضلالة ، فأرواح الصديقين إذا فارقت أجسادها سرت فى عمود الصبح إلى النور الذى فوق الفلك ، فبقيت فى ذلك العالم على الشرور الدائم ، وأرواح أهل الضلالة إذا فارقت الاجسام وأرادت اللحوق بالنور الأعلى ردت منعكسة إلى أسفل ، فتتناسخ فى أجسام الحيوانات إلى أن تصفو من شوائب الظلمة ، ثم تلتحق بالنور العالى[٢] ·

ولقد أضاف ابن النديم إلى هاتين الطبقتين ، طبقة المحاربين فقال : « فأما الإنسان المحارب القابل للدين والبر ، الحافظ لهما وللصديقين ، فإذا حضرت وفاته حضر أولئك الآلهة الذين ذكرتهم ، وحضرت الشياطين واستغاث بما كان يعمل من البر وحفظ الدين والصديقين ، فيخلصونه من الشياطين ، فلا يزال فى العالم ، شبه الإنسان الذى يرى فى منامه الأهوال ويغوص فى الوحل والطين ، فلا يزال كذلك إلى أن يتخلص نوره وروحه ، ويلحق بملحق الصديقين ، ويلبس لباسهم ، بعد المدة الطويلة من تردده »[٣] ·

ووفقا لهذه الأقوال عن أحوال الناس بعد الموت ، فإن فيها القول بالتناسخ ، ورجعة الأرواح إلى العالم الأرضى ، وتكرار مولدها ، وهذا التناسخ وتكرار المولد هو عقوبة تنالها الأرواح الشريرة على الأرض حتى تسمو وتلتحق بالنور الأعلى ·

إلا أن هذا التناسخ لا يعنى إنكار المعاد ، فلقد ذكر ابن النديم فى عرضه

---

(١) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ٤١ ·

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٧١ ·

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٤٦٩ ·

لأقوال المانوية ، رأى مانى فى المعاد بعد فناء العالم ووصف الجنة والجحيم ، فيقول: « قال : ثم إن الإنسان القديم يأتى من عالم الجدى والبشير من الشرق والبناء الكبير من اليمن وروح الحياة من عالم الغرب ، فيقفون على البنيان العظيم الذى هو الجنة الجديدة ، مطيفين بتلك الجحيم ، فينظرون اليها ، ثم يأتى الصديقون من الجنان إلى ذلك النور فيجلسون فيه ، ثم يتعجلون إلى جمع الآلهة فيقومون حول تلك الجحيم، ثم ينظرون إلى عملة الإثم يتقبلون ويترددون ويتضورون فى تلك الجحيم ، وليست تلك الجحيم قادرة على الإضرار بالصديقين، فإذا انظر أولئك الآثمون إلى الصديقين ، يسئلونهم ويتضرعون إليهم فلا يجيبونهم ، إلا بما لا منفعة لهم فيه من التوبيخ فيزداد الآثمة ندامة وهما وغما فهذه صورتهم أبد الأبد »[1] .

وبالنسبة لموقف مانى من الرسل ، فلقد تضاربت الأقوال فى ذلك ، فنجد اتفاقا بين رواية البيرونى والقاضى عبد الجبار فى ذلك ، فيذكران قول مانى فى أن أول ما بعث الله تعالى بالعلم آدم ثم شيثا ثم نوحا ، وبعث زرادشت إلى فارس وبالبددة إلى أرض الهند ، وعيسى إلى بلاد المغرب ثم مانى خاتم النبيين[2] .

وتكاد تتفق رواية الشهرستانى مع ما ذكره البيرونى والقاضى عبد الجبار بخصوص اعتراف مانى بنبوة بعض الأنبياء[3] .

بينما يذكر ابن النديم أن مانى يتنقص سائر الأنبياء فى كتبه ويزرى عليهم ، ويرميهم بالكذب ، ويزعم أن الشياطين استحوذت عليهم ، وتكلمت على ألسنتهم ، بل يقول فى مواضع من كتبه أنهم شياطين ، ويزعم أن عيسى شيطان[4] .

ويمكن ترجيح القول بأن مانى يقول بنبوة بعض الأنبياء ، إذ أن معظم الروايات تقول بأنه أخذ دينا بين المجوسية والنصرانية وأنه يقول بنبوة عيسى عليه السلام ، وربما يكون ما ذكره ابن النديم عن قول مانى بأن عيسى شيطان ، يكون القصد منه أن عيسى لم يصلب وأن الذى صلب هو شيطان بدلا عنه .

ولقد انقسمت المانوية بعد مانى إلى فرقتين هما المهرية والمقلاصية - وقبل وفاة

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٦٨ - ٤٦٩ .

(٢) البيرونى : الآثار الباقية ص ٢٠٧ والقاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ١٥ .

(٣) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٨٥ .

(٤) ابن النديم : الفهرست ص ٤٦٨ .

مانى أقام « سيس » الإمام بعده فكان يقيم دين الله وطهارته إلى أن توفى ، وكانت الأئمة يتناولون الدين واحدا عن واحد لا اختلاف بينهم - وتوالت الرياسات إلى أن أفضت الرياسة الكلية إلى « مهر » وذلك فى ملك الوليد بن عبد الملك .

ولقد أوصى « مهر » قبل وفاته بأن يجعلوا « مقلاص » رئيسا من بعده ، وقال لأتباعه « هذا مقلاص » قد عرفتم مكانه ، وأنا أرضاه وأثق بتدبيره لكم .

ولما تولى « مقلاص » الرئاسة خالف الجماعة فى أشياء من الدين ، ولقد ذكر القاضى عبد الجبار عن السمعى الخلاف بين المقلاصية والمنانية ، فقال : « إنهم يذهبون مذهب المنانية خالفوهم بأن قالوا ، لابد من أن يبقى فى المزاج شىء من جوهر النور لا يقدر النور على تخليصه ، فإذا طال مكثه فى المزاج استحال فصار ظلمة ، وهو تلك القوة التى يربط بها الظلمة إذا تخلصت من المزاج »[1] .



(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ١٨ .

٧ - المرقيونية

هم أصحاب مرقيون ، ولقد ذكر أنهم طائفة من النصارى أقرب من المنانية والديصانية ، ولقد ذكر البيرونى أنهم مزيج من المجوسية والنصرانية ، فقال بأن مرقيون ممن استجاب وسمع كلام عيسى وأخذ طرفا منه ، ومن جهة أخرى سمع زرادشت وأخذ من كلامه طرفا ، واستنبط من كلا القولين مذهبا ·

وقد أثبت المرقيونية أصلين قديمين متضادين ، أحدهما النور والآخر الظلمة ، وقد قالوا بعلو النور وسفول الظلمة ، لكنهم فارقوا المنانية فى القول بأصل الثالث هو المعدل ، وهو المتوسط بين النور والظلمة ، سبب امتزاجهما ، فالنور والظلمة متنافران متضادان لا يمتزجان إلا بجامع ، وهذا الجامع هو المعدل الذى يحدث الاجتماع والامتزاج بينهما ·

ومن هذا الاجتماع والامتزاج حدث العالم ، ولكن منهم من يقول إن الامتزاج إنما حصل بين الظلمة والمعدل ، إذ أن المعدل قريب من الظلمة ، فامتزجت به لتتطيب به وتلتذ بملاذه ، فبعث النور ؤلى العالم الممتزج روحا مسيحية وهو روح الله وابنه تحننا على المعدل السليم الواقع فى شبكة الظلام ، حتى يخلصه من حبائل الشياطين

وعلى هذا يكون المعدل هو عيسى ، وقد زعمت طائفة منهم أن عيسى رسول ذلك الكون الثالث ، هو الصانع للاشياء بقدرته وأمره ·

وقد قالوا إن من اتبعه فلا يلامس النساء ولم يقرب الزهومات والمسكر ، وصلى لله دهره وصام أبدا ، أفلت من حبائل الشيطان ونجا ، وأما من خالفه خسر وهلك ·

ويذكر الشهرستانى عنهم سبب قولهم بالمعدل ، فقالوا وإنما أثبتنا المعدل لأن النور الذى هو الله تعالى لا يجوز عليه مخالطة الشيطان ، وأيضا فإن الضدين يتنافران طبعا ويتمانعان ذاتا ونفسا ، فكيف يجوز اجتماعها وامتزاجهما فلابد من معدل يكون منزلته دون النور وفوق الظلام ، فيقع المزاج معه ·

ولقد ذكر ابن النديم أنهم يقولون بتنزيه الله عز وجل عن الشرور ، وأن خلق جميع الأشياء كلها لا يخلو من ضرر ، وهو أجل من ذلك .

ولقد ذكر كل من ابن النديم والبيرونى أن لمرقيون إنجيل يخالف الأناجيل التى عليها النصارى ، ويزعم أصحابه أن إنجيلهم هو الصحيح وأن غيره باطل ، وأن مقتضاه هو ما كان عليه المسيح وجاء به .

ولقد ذكر ابن النديم أن هناك طائفة من المرقيونية تسمى « الماهينة » توافق قول المرقيونية فى جميع الأحوال إلا فى النكاح والذبائح ، ويزعمون أن المعدل بين النور والظلمة هو المسيح[1] .



(١) انظر الماتريدى : التوحيد ص ١٧١ - ١٧٢ ، ابن النديم : الفهرست ص٤٧٤ - ٤٧٥ ، الرازى : اعتقادات المسلمين والمشركين ص ١٤٠ ، الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص٨٩ - ٩٠ ، القاضى عبد الجبـــــار : المغنى جـ ٥ ص١٧ ، ١٨- البيرونى: الآثار الباقية ص ٣٣ ، ٢١٧ .

٨ - المزدكيـــة

تنسب إلى مزدك وهو فارسى من نيسابور ، وكان موبذان أى قاضى القضاة فى أيام قباذين فيروز ، وقد دعا إلى الاثنين ، وخالف زرادشت فى كثير من مذهبه ، ودعا قباذ إلى مذهبه فأجابه ، وآمن به بعض الفرس ، وزعم البعض أن قباذ لم يتبعه إلا اضطرارا حين لم يأمن من كثرة متبيعه على ملكه[١] .

ولقد أظهر مزدك دين الإباحة ، ودعى إلى شيوعية النساء والأموال ، ويذكر الملطى أساس عقيدتهم فى ذلك ، فيقول بأنهم زعموا أن الدنيا خلقها الله خلقا واحدا، وخلق لها خلقا واحدا هو آدم ، جعلها له يأكل من طعامها ويشرب من شرابها ، ويلتذذ بلذائذها ، وينكح نساءها ، فلما مات آدم جعلها ميراثا بين ولده بالسوية ، ليس لأحد فضل فى مال ولا أهل ، فمن قدر على ما فى أيدى الناس وتناول نساءهم بسرقة أو خيانة أو سكر ، فهو له مباح سائغ ، وفضول ما فى أيدى ذوى الفضل محرم عليهم حتى يصير بين العباد سواء أن فكرة تملك الفرد من نزعات الشيطان وأصل الشقاء[٢] .

ولقد تأذى « أنو شروان » من آراء مزدك فى شيوعية المال والنساء ، لأنه ألزم قباد والده أن يبعث امرأته ليمتع بها غيره ، فتأذى أنوشروان من ذلك غاية التأذى ، وقال لوالده اترك بينى وبينه لأناظره ، فإن قطعنى طاوعته وإلا قتلته ، فلما ناظر أنوشرون انقطع مزدك ، وظهر عليه أنوشروان فقتله وأتباعه[٣] .

وقول مزدك مثل قول المانوية فى الأصلين ، إلا أن مزدك كان يقول إن النور يفعل بالقصد والاختيار ، والظلمة تفعل على الخبط والاتفاق ، والنور عالم حساس، والظلام جاهل أعمى ، وأن المزاج كان على الخبط والاتفاق لا بالقصد والاختيار وكذلك الخلاص إنما يقع بالاتفاق دون الاختيار .

---

(١) البيرونى : الآثار الباقية ص ٢٠٩ .

(٢) الملطى ، التنبيه والرد ص ٩١ ، محمد إقبال : ما وراء الطبيعة فى إيران ص ٦٦ .

(٣) الرازى: اعتقادات المسلمين والمشركين ص٤١ ، البغدادى : الفرق بين الفرق ص٢٦٦ .

ومع قول مزدك بالأصلين القديمين النور والظلمة ،إلا أنه أرجع هذين الأصلين إلى أصول ثلاثة : الماء والنار والأرض ، ولما اختلطت حدث عنهما مدبر الخير ومدبر الشر ، فما كان من صفوها فهو مدبر الخير ، وما كان من كدرها فهو مدبر الشر .

ولقد شبه معبوده فى العالم الأعلى ، كخسرو فى العالم الأسفل ، فهو جالس على كرسيه فى العالم كهيئة جلوس خسرو فى العالم الأسفل، وبين يديه أربع قوى : قوة التمييز ، قوة الفهم ، قوة الحفظ ، قوة السرور ، كما بين يدى خسرو أربعة أشخاص ، وتلك الأربع يديرون أمر العالمين بسبعة من وزرائهم ، وهذه السبعة تدور فى اثنى عشر روحانيين .

وكل إنسان اجتمعت له هذه القوى الأربع والسبع والاثنى عشر صار ربانيا فى العالم الأسفل ، وارتفع عنه التكليف ، وفى قول مزدك برفع التكليف سبب فى دعوته إلى الإباحة .

ولقد قال : إن خسرو فى العالم الأعلى إنما يدبر بالحروف التى مجموعها الاسم الأعظم ، ومن تصور من تلك الحروف شيئا انفتح له السر الأكبر ، ومن حرم ذلك بقى فى عمى الجهل والنسيان والبلادة والغم ،فى مقابلة القوى الأربع الروحانية[1] .

ولقد اعتنى المسلمون أشد الاعتناء بتاريخ مزدك والمزدكية والسبب فى ذلك أنهم كانوا الخطر المباشر على كيان الإسلام والمسلمين ، فلقد كانت دعوتهم إلى استباحة المحرمات ذات صلة قوية ، بحركات غلاة الشيعة والحركات الإسماعيلية المتطرفة ، مما كان له تأثير على حياة المجتمع آنذاك .

ولذا نرى الفقهاء يفردون لهم بابا فى الفقه ، فلا يرون نكاح نسائهم ولا أكل ذبائحهم ، كما يرون أنهم لا يجوز قبول الجزية منهم لأنهم فارقوا دين المجوس الاصلى ، واستباحوا المحرمات ونادوا بشيوعية النساء ، بل واجب الأمر أن يستتابوا فإن تابوا ، وإلا وجب قتلهم[2] .



(١) الشهرستانى: الملل والنحل جـ٢ص٨٦، ٨٧ ،والقاضى عبد الجبار : المغنى ص١٦٥ .
(٢) د.على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ١٩٧ .

٩ - الكينـــوية

حكى جماعة من المتكلمين أن الكينوية زعموا أن الأصل ثلاثة : هى النار والأرض والماء ، وإنما حدثت الموجودات من هذه الأصول ، دون الأصلين الذين أثبتهما الثنوية (النور والظلمة) ·

وقالوا النار بطبعها خيرة نورانية ، والماء ضدها فى الطبع فما كان من خير فى هذا العالم فمن النار ، وما كان من شر فمن الماء والأرض متوسطة ·

وهؤلاء يتعصبون للنار تعصبا شديدا ، من حيث إنها علوية نورانية لطيفة ، ولا وجود إلا بها ، ولا بقاء إلا بإمدادها ، والماء يخالفها فى الطبع فيخالفها فى الفعل ، والأرض متوسطة بينهما ، فيتركب العالم من هذه الأصول[١] ·

وقول الكينوية فى الأصول الثلاثة : الماء والنار والأرض هو نفس قول مزدك بهذه الأصول الثلاثة ·



(١) الشهرستانى : الملل والنحل جـ ٢ ص ٩١ ·

تعقيب

بعد أن عرضنا لنماذج متنوعة من الفكر الدينى الشرقى القديم ، يمكننا أن نخلص إلى عدة ملاحظات على هذا الفكر ، نوجزها فيما يلى :

يلاحظ اهتمام هذا الفكر بمشكلة الشر التى احتلت مكانا كبيرا فيه ، ولقد حاول أصحاب هذا الفكر تفسير الشر الموجود فى العالم ، والشر فى صميمه مشكلة أخلاقية ، ولقد مدوا هذه النظرة الأخلاقية إلى تفسير أصل العالم ، واختلطت الأخلاق لديهم بما وراء الطبيعة[(١)] ، فقدموا تفسيرا ذو صبغة أخلاقية لأصل العالم، وقالوا بقوتين منفصلتين أحدهما تمثل الخير والأخرى تمثل الشر ، والصراع الدائم بينهما إلى أن ينتهى الأمر لصالح قوة الخير ، وحاولوا بذلك أن يوجدوا الوئام والوفاق بين وجود الشر وبين الخير الإلهى ٠

وأيضا نجد تلك النظرة الأخلاقية وراء قولهم بالتناسخ ، محاولين أن يفسروا بعض مظاهر الشر كألم الأطفال والحيوانات ، فاستحال عندهم أن يكون ألما لتعوض به فى الآخرة ، أو يكون امتحانا أو عبرة وعظة لغيرها ، وقالوا إن ذلك لذنوب سلفت منها قبل الحال[(٢)] ، وبذلك يكون التناسخ بمثابة جزاء وعقاب لما اقترفه المسيئون من البشر ، فظهروا فى صورة تلك الحيوانات بعد مماتهم ، لينالوا عقابهم ٠

لقد ظن أصحاب ذلك الفكر أنهم استطاعوا أن يقدموا تفسيرا لوجود الشر وأنهم قدموا حلولا لتلك المشكلة ، والناظر لتلك الحلول التى قدموها ، يجد أنها ضرب من الوهم والخيال ، فأقوالهم فى امتزاج النور الذى منه الخير والظلمة التى منها الشر والحروب التى قامت وخلاص النور من الظلمة ، مليء بالخرافة وبعبارات أسطورية ، ولقد ذكر القاضى عبد الجبار أن ما ذكروه من سبب المزاج ، ومن الحرب التى جرت بين النور والظلمة لو رآه الرائى فى منامه لدل على انتقاص عقله ، فكيف به إذا ذكر فى اليقظة ؟ ومن عجيب الأمور أن يعتقد العاقل هذا المذهب مع وضوح

---

(١) محمد إقبال : ما وراء الطبيعة فى إيران ص ٥٦ ٠

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ٨٠ ٠

فساده[1] ، ونجد أيضا محمد إقبال يصف حل « مانى » وقوله بالامتزاج والخلاص ، بأنه حل ساذج[2] .

وهذا ينقلنا إلى الحديث عن طبيعة هذا الفكر ، والملاحظ منذ النظرة الأولى يجد أن هذا الفكر فى معظمه ملفوفا بالخيال ، مشوبا بالوهم والخرافة ، وذلك لأنه يقوم على العاطفة والخيال ، ولا نجد فيه جانبا تأمليا منطقيا يقوم على التحليل والاستنتاج ، فهو يقوم على الرؤية المباشرة ، ويفسرون الواقع تفسيرا ذاتيا لا موضوعيا ، ويتجلى ذلك فى نظرتهم الحسية المجسدة ، التى لا تتعدى المحسوس ، ويفسرون اللامحسوس تفسيرا محسوسا ، وهذا ما عبر عنه المتكلمون بأنهم يسوون بين الغائب والشاهد .

حقيقة أنهم قالوا بأفكار روحية للخليقة ، وأعلو من شأن الألوهية ، لكنهم مع ذلك كانوا ينطقون بلغة أسطورية ، والأسطورة كما يفسرها « هـ . فرانكفورت » أنها مجسدة محسوسة ، وتدع أن صدقها لا يمكن الطعن فيه ، وهى تطالب المؤمن بالاعتراف بها ، وإزاء المتشكك لا تحاول أن تبرر نفسها »[3] .

والناظر إلى أقوال أصحاب الديانات الشرقية والتى سبق ذكرها عند عرض آرائهم ، يلاحظ مدى افتقار هذا الفكر إلى النظرة التأملية والمنطقية ، وتفتقر إلى أساس عقلى يسندها وتقوم عليه ، ففى نظرتهم إلى أصل العالم ونشأته ومبدئه ، والصراع بين النور والظلمة الذى ينتهى بالخلاص للنور من الظلمة ، وهذا هو نهاية الدنيا أو هو القيامة والبعث ، نجد أنهم يقدمون رؤيتهم المباشرة المجسدة ، الخالية من النظرة المنطقية التى تقوم على التحليل والاستنتاج .

وقولهم بأصلين للعالم ، لا يخلو من تفكير بدائى إذ تصوروا بدء الخليقة على نحو يشبه الظروف الإنسانية ، فرأوا الخليقة كميلاد ، وأبسط شكل لذلك هو افتراض اثنين أولين ، هما والدا كل ما فى الوجود ، وذلك لأن الإنسان البدائى يعجز عن الانسحاب من حضرة الظواهر[4] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص ٦٤ .

(٢) محمد إقبال : ما وراء الطبيعة فى إيران ص ٦٥ .

(٣) هـ . فرانكفورت وآخرين : ما قبل الفلسفة ص ١٨ .

(٤) هـ . فرانكفورت : ما قبل الفلسفة ص ٢٠ - ٢٣ .

وسواء رجع قولهم بأصلين للعلم إلى أساس أخلاقى ، أو إلى الظروف الإنسانية ، فهو فى كلتا الحالتين يستند إلى الواقع المحسوس المشاهد ولا يتعداه ، فلقد قالوا إنهم فى الشاهد يرون أن الحكيم يفعل الخير ولا يفعل الشر ، فكذلك الأمر فى الغائب يكون فاعل الخير لا يفعل الشر فقالوا بفاعلين أو أصلين أو مبدأين أحدهما للخير والآخر للشر ، ولقد كان نتيجة الاقتصار على المحسوس والافتقار إلى الفكر التأملى ، أنهم أرادوا أن ينزهوا الله عن فعل الشر ، فأشركوا معه آخر ، وقالوا بالصراع بينهما ، وفى ذلك انتقاص من كمال القدرة الالهية ، وانتفاء معنى الألوهية ·

وسوف نجد عند عرض ردود المتكلمين على هذا الفكر ، التركيز على الخطأ الذى وقع فيه أصحاب ذلك الفكر ، وهو الاقتصار على المحسوس وغياب الجانب العقلى فيه ، وتفسير الواقع تفسيرا ذاتيا ·

ويلاحظ على الفكر الشرقى القديم تلك الثنائية التى سادت فيه ، فنجد فيه تفرقة واضحة بين الله والشيطان ، بين الخير والشر ، بين النفس والجسم ، وبين المادة والروح ·

ولقد أعلوا من شأن الخير وقالوا بانتصاره على الشر ، وربما يشير هذا إلى نظرتهم التفاؤلية ، وضرورة غلبة الخير فى النهاية ، وأن الشر ليس له وجودا جوهريا بل هو وجود عرضى ، لكن غلبة الخير ليست أمرا سهلا ميسورا بل هى تتطلب جهدا شاقا سواء من اله الخير وأعوانه ، أو الإنسان ومسئوليته ويؤكد تلك المسئولية هو القول بالثواب والعقاب، فلقد بشرت بعض هذه الديانات بالثواب وأنذرت بالعقاب ، وقال بعضها بالمعاد ، حتى أولئــك المنكرون للمعاد والقائلون بالتناسخ ، قد جعلوه بمثابة عقاب وجزاء على الشر الذى اقترفه الإنسان فى حياته الدنيا ، وعلى هذا فإن هذه الديانات تقر بتكليف الإنسان ، وإثابته على الخير وعقوبته على الشر ·

ولذلك فلقد اتسمت تعاليمها وشرائعها العملية بصبغة أخلاقية واضحة ، فدعت إلى السلوك الأخلاقى الفاضل ، وأن يقتلع الإنسان من نفسه بذور الشر ، وأن يسيطر على أهوائه وانفعالاته ، وأن يأتى الخير ، ويمتنع عن الشر ·

ويمكن القول إن هذه الديانات وإن جانبها الصواب فى جانب الاعتقاد ، وأنه كان مملوءا بالخرافة والجهل ، إلا أنه فى جانب السلوك العملى فلقد حالفها الصواب فى دعوتها الأخلاقية ·

وعلى هذا فلقد احتل السلوك الأخلاقى العملى الجانب الأهم فى هذه الديانات، بل إن بعض أصحاب هذه الديانات كان يفضل السكوت عن الحديث عن الله ، ويهتم بالسلوك الفاضل الذى هو سبيل الخلاص من الشرور فى الدنيا .

أيضا أعلت هذه الديانات من شأن الروح وقالوا بخلودها وعدم فنائها مع فناء الجسد ، حقيقة أنها قالت بتناسخ الأرواح فى صور إنسانية أخرى أو صور حيوانية ، لكن هذه الأرواح التى يتكرر مولدها ، هى أرواح المسيئين والعصاة ، التى تتطهر عبر تكرار مولدها ، حتى تتخلص من ذنوبها ، وتصعد إلى الملأ الأعلى وتتحد به مع أصحاب الأرواح الخيرة .

ويعد هذا الفكر فى معظمه قد تجاوز مرحلة الوثنية ، لكنه لم يرق إلى ديانة التوحيد الخالص ، فلم يتخلص كلية من أوهام وخيالات الوثنية ، فلقد بقيت به بعض آثارها .

وإذا كانت بعض الفرق الشرقية القديمة قد أقرت بالتوحيد كبعض طوائف الصابئة ، إلا أنه لم يكن توحيدا خالصا ، بل شابته بعض تلك الأفكار الشرقية القديمة .

ولقد تأثر هذا الفكر فى بعض نواحيه بالفلسفة اليونانية ، خاصة بعض الفرق وقولها بقدم العالم وقيام أدلتهم على أسس فلسفية ، واستعارتهم فى بعض الأفكار الفلسفية ، كما أن الفكر اليونانى قد تأثر ببعض أفكار الفكر الفارسى والهندى ، أى أن هذا الفكر لم يكن فكرا منغلقا على نفسه فلقد أثر وتأثر بغيره من الفكر .

وهذا الفكر الدينى الشرقى القديم يعارض صراحة العقيدة الإسلامية ، وسوف نتحدث عن مظاهر الخلاف بينهما فيما بعد ، وعلى الرغم من معارضة هذا الفكر للعقيدة الإسلامية ، إلا أنه قد أثر فى بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام ، والتى سوف نتحدث عنها فى الفصل التالى .



القسم الثانى

● الصلة بين الفكر الشرقى القديم وبين الفكر الإسلامى ٠

● تعقيب ٠

الصلة بين الفكر الشرقى القديم والفكر الإسلامى

لقد عنى الباحثون بذكر الصلة بين الفكر اليونانى بمدارسه المختلفة وبين الفكر الإسلامى ، بينما أهملوا ذكر الصلة بين الفكر الشرقى القديم والفكر الإسلامى ، ولا يعنى ذلك الإهمال انعدام الصلة بينهما ، بل إننا لا نجانب الصواب حينما نقول إن الصلة بينهما كانت أقوى وأشد تأثيرا من الفكر اليونانى ، خاصة فى المراحل الأولى للفكر الإسلامى ، وذلك للصلة المباشرة بين أصحاب تلك الديانات الشرقية القديمة وبين المسلمين .

ولقد أشار « دى بور » إلى تلك الصلة ، فذكر أن ما أفاده المسلمون من الحكمة الهندية والفارسية أكبر شأنا من كل ما ورثوه عن العقل السامى ، فبلاد الفرس هى بلاد الثنوية ، ومن المحتمل أن تكون تعاليمها الدينية وما فيها من اثينية قد أثرت فى الخلافات الكلامية فى الإسلام تأثيرا مباشرا أو عن طريق المانوية أو الفرق الغنوطسية الأخرى - وأيضا مذهب الدهرية الذى صار دينا يجاهر الناس به فى عهد يزدجر الثانى من الدولة الساسانية ٤٣٨ - ٤٥٧م قد أثر تأثيرا كبيرا عند بعض المفكرين الذين لا يتصل تفكيرهم بالدين ، ولقد قاوم المتكلمون ذلك الفكر المادى الإلحادى ، ولم يكن الفلاسفة المثاليون أقل إنكارا له من المتكلمين .

أيضا يذكر « دى بور » أن المسلمين عرفوا آراء الهنود فى المنطق وفيما بعد الطبيعة ، غير أن هذه الآراء فى التطور العلمى كان دور أثر الرياضيات والتنجيم ، ولاشك أن تأملات الهنود المرتبطة بكتبهم المقدسة والمقيدة بالدين تقيدا تاما كان لها أثر متصل فى الصوفية الفارسية والإسلامية(١) .

ولقد أشار « هنرى كوربان » إلى دور مدرسة صابئة حران فى الترجمة منذ

---

(١) دى بور : تاريخ الفلسفة فى الإسلام ص ١٠ - ١٣ .

القرن الثامن إلى القرن العاشر ، وخاصة ثابت بن قرة ، وكان من أتباع الديانة الفلكية ، وترجمت تلك المعتقدات الكلدانية الفلكية القديمة[1] ، والذى يهمنا فى هذه الإشارة هو قيام أصحاب تلك الديانات الشرقية القديمة بدور هام فى الترجمة ونقل العلوم الأجنبية إلى اللغة العربية ، ونقل أفكارهم ومعتقداتهم إلى اللغة العربية ·

والواقع أننا إذا أردنا أن نتبين حقيقة الصلة بين الفكر الدينى الشرقى القديم وبين الفكر الإسلامى ، علينا أن نرجع إلى ما قبل الإسلام فلقد كان فى الجزيرة العربية كثير من المستوطنين الهنود يسكنون فى سواحل الخليج العربى ، وكانت لهم أماكن خاصة مستقلة ، فكان منهم فى « نجد » وقد ظل كثير منهم على دينه ، حتى بعد مجىء الإسلام ، كما أن منهم من ساعد الكفار وعاون المشركين فى حروب الردة وأن لم يكن بصفة ذاتية كبيعهم الأسلحة التى استعملت فى هذه الحروب ، كذلك كان منهم من يسكن فى « المدينة » التى كانت تعد سوقا رائجة للتجارة التى ترد إليها من البحرين وعمان والعراق والشام ، وكان منهم من يسكن فى شمال وغرب بلاد العرب[2] ·

ولم يقتصر الأمر على العلاقات التجارية بين العرب والهنود والفرس، بل تعدى إلى الجانب الدينى ، فلقد تأثر العرب بأفكار هؤلاء الدينية واعتنقها البعض منهم·

فلقد كانت أديان العرب قبل الإسلام متشعبة ، بحسب البلاد التى يجاورونها ، والذى يهمنا من هذه الأديان ، هو اعتناق بعض العرب لتلك الأديان الشرقية القديمة، فقد كان من العرب من كان يميل إلى الصابئة ، ويعتقد فى أنواء المنازل اعتقاد المنجمين فى السيارات ، حتى لا يتحـــرك إلا بنوء من الأنواء ، ويقول مطرنا بنوء كذا ، ولعل فى تسميتهم بعبد شمس ، وعبد اللات ، وعبد الشعرى ما يفيد عبادة الكواكب ·

وذكر البعض أن المجوسية كانت تسود فى « تميم » والزندقة كانت تسود فى «قريش» ·

وكان من العرب صنف اعترفوا بالخالق وأنكروا البعث ، وصنف عَبَدَ الأصنام، وأصنامهم مختصة بالقبائل ، ومنهم من عَبَدَ الجن ، ومنهم من عَبَدَ الملائكة·

(١) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ٥٩ ·

(٢) القاضى أطهر مباركيورى الهندى : العرب والهند فى عهد الرســـالة ، ترجمة د·عبد العزيز عزت ص ٨٧ - ٩١ ·

ولقد ذكر « الشهرستانى » أن شبهات العرب كانت مقصورة على شبهتين : إحداهما : إنكار البعث ، بعث الأجسام ، والثانية : جحد البعث ، بعث الرسل .

وإنكار بعث الأجسام يعنى القول بالتناسخ ، ولقد ذكر الشهرستانى أن من العرب من كان يعتقد بالتناسخ ، ويقول إنه إذا مات الإنسان أو قتل اجتمع دم الدماغ وأجزاء بنيته فانتصب طيرا هامته ، فيرجع إلى رأس القبر كل مائة سنة .

وأيضا يذكر الشهرستانى شبهتهم الثانية فى إنكار بعث الرسل وبشريتهم فيقول: « فكان إنكارهم لبعث الرسول ﷺ فى الصورة البشرية أشد ، وإصرارهم على ذلك ، أبلغ وأخبر التنزيل عنهم بقوله تعالى : ﴿ وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَن يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَىٰ إِلَّا أَن قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾(١).

وأيضا تقاربت الهياكل السبعة للوثنيين العرب والهنود ، وكان لعبدة الأصنام سبعة هياكل مشهورة موسومة على الكواكب السبعة السيارة(٢) .

ونجد فى القرآن الكريم وهو خير سجل وأصدقه لحال العرب قبل الإسلام ودياناتهم التى كانوا عليها ، إشارات إلى الديانات الشرقية القديمة التى كان للعرب اتصال بها ، فيقول الله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَىٰ وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا ، إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ، إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾(٣).

والذين أشركوا طوائف مختلفة منهم من أنكر الخالق والبعث ، فأشار إليهم بقوله : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ، وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ، إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ ﴾(٤)، ومنهم من أقر بالخالق وأنكر البعث وأشار إليهم بقوله : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ، وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴾(٥)، وأشار إلى من ينكر

---

(١) الإسراء : آية ٩٤ .

(٢) الشهرستانى: الملل والنحل جـ ٣ ص٨٠ - ٨١ ، محمد كرد على الإسلام والحضارة ص١١٧-١١٨ ، مصطفى عبد الرازق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٠٢ - ١٠٥ ، القاضى أطهر مباركيورى الهندى : العرب والهند فى عهد الرسالة ص٩٢ ، د.محمد إبراهيم الفيومى : فى الفكر الدينى الجاهلى ص ١٢٩ .

(٣) الحج : آية ١٧ . (٤) الجاثية : آية ٢٤ . (٥) يس : آية ٧٨-٧٩ .

الرسل ويعبد الأصنام وأنها شفعاؤهم عند الله في الآخرة بقول : ﴿ ألا لله الدِّينُ الخَالِصُ ، وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا من دُونه أَوْلِيَاءَ مَا نَعبُدُهُمْ إلاَّ لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللهِ زُلْفَى، إِنَّ اللهَ يَحكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَختَلِفُونَ ﴾[1] ، كذلك اشار القرآن الكريم إلى عبادة الكواكب التى كانت فى مملكة سبأ فى اليمن ، فقــال تعالى على لســـان الهدهد : ﴿ . . إِنِّي وَجَدتُّ امْرَأَةً تَملِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ * وَجَدتُّهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِن دُونِ اللهِ ، وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لا يَهتَدُونَ ﴾[2].

ومن هذا كله يتضح لنا معرفة العرب قبل الإسلام لهذه الديانات الشرقية القديمة واعتناق بعضهم لهذه الديانات ·

وظهر الإسلام فى الجزيرة العربية ودان له العرب - واستتب الأمر للإسلام بعد القضاء على حروب الردة ومدعى النبوة ، وامتدت دائرة الإسلام خارج الجزيرة العربية ، وحدثت مواجهة عسكرية بين المسلمين وبين امبراطوريتى الفرس والروم ، وانتهى الأمر بهزيمة الفرس والروم ، وكانت هناك مواجهة فكرية بين أصحاب تلك البلاد وثقافاتهم وبين الإسلام ، ولم تكن نتيجة تلك المواجهة الفكرية المواجهة العسكرية ، فلقد تمسك بعض أصحاب تلك البلاد بدياناتهم القديمة ، فظل فى دار الإسلام عدد كبير من المسيحية واليهودية والثنوية لاسيما أصحاب مانى ، الذين كان مركزهم القديم فى العراق ، ولم يزل هناك كثيرون على مذهب الديصانية والمرقيونية وغيرهم من فرق الثنوية ، وكذلك الدهرية ، وظهرت السمنية وكان أصلها من بلاد الهند[3] ، أى أن هذه الديانات الشرقية ظلت موجودة فى البلاد التى فتحها المسلمون·

ولقد دخل من أهل تلك البلاد الإسلام ، ويمكننا أن نميز بين هؤلاء الذين اعتنقوا الإسلام ، فمنهم من أسلم وحسن إسلامه ، وكان منهم حملة العلم ومشاعل الفكر فى الإسلام ، وإليهم ترجع النهضة الفكرية الإسلامية فى شتى فروعها[4] .

ومنهم من دخل الإسلام عن غير اقتناع وأضمر له السوء وأراد أن يقوضه من

---

(١) الزمر : آية ٣ · (٢) النمل : آية ٢٤ ، ٢٥ ·

(٣) نيبرج : مقدمة تحقيق كتاب الانتصار للخياط ص ٥٤ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ص ٥١٠ ـ ٥١٢ حيث ذكر أن حملة العلم من الأعاجم ·

الداخل ، متسترا باعتناق الإسلام ، وعن طريق هؤلاء ذاعت آراء أهل الديانات الشرقية وحاولوا مزجها بعقائد الإسلام ، وراحوا يرددون آراء غريبة عن الإسلام وهم يتسترون بانتسابهم إليه ٠

وفى هذا الفصل سوف نحاول أن نشير إشارات موجزة إلى بعض مظاهر أثر الفكر الدينى الشرقى القديم على بعض الفرق المنتسبة للإسلام ، دون الدخول فى تفصيلات هذه الفرق وآرائها ، وذلك لأن الذى يهمنا هو الإشارة إلى أوجه الاتفاق فى مجال العقيدة بين هذه الفرق المنتسبة إلى الإسلام وبين آراء الديانات الشرقية القديمة ٠

وبادىء ذى بدء يمكن القول بأن هذه الأفكار الشرقية قد ظهرت بصورة واضحة عند الغلاة والروافض من الشيعة ، وذلك لأن هـذه الفرق تناسب أفكارها آراء الثنوية ، مثل اعتقادها فى الأئمة وقولها بالتجسيم ، وغير ذلك من الأفكار ، **وفيما يلى نعرض لبعض هذه الفرق :**

فمن هؤلاء فرقة السبئية وهم قوم من أصحاب عبد الله بن سبأ الحميرى ، أتوا إلى على بن أبى طالب فقالوا مشافهة : أنت هو ، فقال : ومن هو ، قالوا : أنت الله ، فاستعظم الأمر ، وأمر بنار فأججت وأحرقهم بالنار ، فجعلوا يقولون وهم يردون فى النار ، الآن صح عندنا أنه الله ، لأنه لا يعذب بالنار إلا الله[١] ، ولقد رفض بعض السبئية القول بأن على قد قتل ، بل صعد إلى السماء ، وأن المقتول شخص غيره ، وأنه سينزل إلى الدنيا وينتقم من أعدائه[٢] ٠

والبيانية أصحاب بيان بن سمعان التميمى ، يقولون بحلول جزء الهى فى «على» وأن هذا الجزء الإلهى قد انتقل إلى « بيان » بنوع من التناسخ ، ولذلك استحق أن يكون إماما وخليفة ٠

وأيضا قالت البيانية بالتجسيد والتشبيه ، فهم يقولون إن الله عز وجل على صورة إنسان ، ولقد قال « بيان » بالتنجيم والسحر ، فادعى أنه يدعو الزهرة فتجيبه ، وأن يفعل ذلك بالاسم الأعظم[٣] ٠

والجناحية أصحاب عبد الله بن معاوية بن جعفر ذى الجناحين ، ويزعمون أن

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ٤ ص ١٨٧ – ١٨٨ ٠

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٣٣ – ٢٣٦ ٠

(٣) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٦٧ ٠

عبد الله بن معاوية كان يدعى أن العلم ينبت فى قلبه كما تنبت الكمأة والعشب ، وأن الأرواح تناسخت ، وأن روح الله جل اسمه كانت فى آدم ثم تناسخت حتى صارت فيه ، وهم يكفرون بالقيامة ويدعون أن الدنيا لا تفنى(١) .

ومن غالية الشيعة نجد فرقة المعمرية أو اليعمرية وهم من فرقة الخطابية ، ويزعمون أن الإمام بعد أبي الخطاب رجل يقال له « معمر » وعبدوه كما عبدوا أبا الخطاب ، وزعموا أن الدنيا لا تفنى ، وأن الجنة هى ما يصيب الناس من الخير والنعمة والعاقبة ، وأن النار ما يصيب الناس من خلاف ذلك ، وقالوا بالتناسخ ، وأنهم لا يموتون ، ولكن يرفعون بأبدانهم إلى الملكوت ، وتوضع للناس أجساد شبه أجسادهم ، واستحلوا الخمر والزنا وسائر المحرمات ، ودانوا بترك الصلاة(٢) .

ونجد فكرة التناسخ تتكرر عند كثير من فرق الغلاة والرافضة من الشيعة ، سواء تناسخ روح الإله فى الأئمة ، أو تناسخ الأرواح بصفة عامة ، وما يتبع ذلك من إنكار للمعاد ، ونجد « الملطى » يذكر من فرق الروافض من الشيعة « أصحاب التناسخ » وهم فرقة من الحلولية يقولون إن الله عز وجل نور على الأبدان والأماكن، وزعموا أن أرواحهم متولدة من الله القديم ، وأن البدن لباس لا روح فيه ولا ألم عليه ولا لذة له ، وأن الإنسان إذا فعل الخير ومات صارت روحه إلى حيوان ناعم مثل فرس ، وطير ، وثور مودع يتنعم فيه ، ثم يرجع إلى بدن الإنسان بعد مدة، وإن كان نفسا خبيثة شريرة ومات صار روحه فى بدن حمار وبر ، أو كلب أجرب ، يعذب فيه بمقدار أيام عصيانه ، ثم يرد إلى بدن الإنسان لم تزل الدنيا هكذا، ولا تزال تكون هكذا ، وهذا هو مذهب الخرمية(٣) .

ولقد ذكر الأشعرى اختلاف الروافض فى رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، وذكر أنهم اختلفوا فى ذلك على فرقتين :

● **الفرقة الأولى منهم** : يزعمون أن الأموات يرجعون إلى الدنيا قبل يوم الحساب، وهذا قول الأكثر منهم .

● **والفرقة الثانية منهم** : وهم أهل الغلو : ينكرون القيامة والآخرة ويقولون ليس قيامة ، ولا آخرة ، وإنما هى أرواح تتناسخ فى الصور فمن كان محسنا جوزى

---

(١) الأشعرى: مقالات الإسلاميين جـ١ص٦٧ .

(٢) الأشعرى: مقالات الإسلاميين ص٧٨

(٣) الملطى : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ص ٢٩ .

بأن ينقل روحه إلى جسد لا يلحقه فيه ضرر ولا ألم ، ومن كان مسيئا جوزى ، بأن ينقل روحه إلى أجساد يلحق الروح فى كونه فيها الضرر والألم ، وليس شىء غير ذلك ، وأن الدنيا لاتزال هكذا أبدا(١) .

وهكذا احتلت فكرة التناسخ مكانا كبيرا فى فكر غلاة الشيعة والروافض ، إلا أن هذه الفكرة لم تقتصر على أولئك ، بل نجدها تتردد عند فرق أخرى تنتسب إلى المعتزلة ، كأحمد بن خابط ولقد أنكرته المعتزلة وتبرأت منه ، ومن تلاميذه أحمد بن أيوب ، وأحمد بن محمد القحطى ، وعبد الكريم بن العوجاء .

ومن أقواله التى أوردها البغدادى قوله بالتناسخ كعقاب للعصاة ، فمن أطاع الله تعالى فى جميع ما أمر به فسوف يدخله الله الجنة دار النعيم ، ومن عصاه فى جميع ما أمر به أبعده عن دار النعيم وأخرجه منها إلى دار العذاب الدائم وهى النار ، ومن أطاعه فى بعض ما أمره به وعصاه فى بعض ما أمر به أخرجه إلى الدنيا ، وألبسه بعض هذه الأجسام التى هى القوالب الكثيفة ، وابتلاه بالبأساء والضراء ، والشدة والرخاء واللذات والآلام ، فى صور مختلفة من صور الناس والطيور والبهائم والسباع والحشرات وغيرها ، على مقادير ذنوبهم ومعاصيهم فى الدار الأولى التى خلقهم فيها ، فمن كانت معاصيه فى تلك الدار أقل وطاعاته أكثر كانت صورته فى الدنيا أحسن ، ومن كانت طاعاته فى تلك الدار أقل ومعاصيه أكثر صار قالبه فى الدنيا أقبح .

ثم زعم أن الروح لا يزال فى هذه الدنيا يتكرر فى قوالب وصور مختلفة ما دامت طاعته مشوبة بذنوبه ، وعلى قدر طاعته وذنوبه يكون منازل قوالبه فى الإنسانية والبهيمية ، ثم لا يزال من الله تعالى رسول إلى كل نوع من الحيوان ، وتكليف للحيوان أبدا إلى أن يتمخض عمل الحيوان طاعات فيرد إلى دار النعيم وهى الدار التى خلق فيها ، أو يتمخض عمله معاص فينقل إلى النار الدائم عذابها(٢) .

ونجد لدى بعض غلاة الشيعة تكرارا لفكرة الخلق التى قال بها المجوس ،

---

(١) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١١٩ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٧٤ - ٢٧٥ والاسفراينى : التبصير فى الدين ص٨٠ - ٨١ ، ولقد ذكر الخياط أن المعتزلة طردت ابن حائط وعدته ملحدا - أنظر الخياط : الانتصار ص ١٤٩ .

فمنهم فرقة قالت بنبوة المغيرة بن سعيد ، وقد قالوا فى كيفية الخلق أقوالا تشبه قول المجوس ، فهم يقولون فلما أراد أن يخلق الأشياء تكلم باسمه الأعظم ، فطار فوقع فوق رأسه التاج ، وفى ذلك قوله ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الأَعْلَى ﴾[1] ، ثم كتب باصبعه على كفه أعمال العباد من المعاصى والطاعات ، فغضب من المعاصى ، فعرق فاجتمع من عرقه بحران : أحدهما مالح مظلم ، والآخر نير عذب ، ثم اطلع فى البحر ، فرأى ظله فذهب ليأخذه فطار ، فانتزع عين ظله فخلق منها شمسا ، ومحق ذلك الظل ، وقال لا ينبغى أن يكون معى اله غيرى ، ثم خلق كله من البحرين ، فخلق الكفار من البحر المالح المظلم ، وخلق المؤمنين من النير العذب »[2] .

ولا يخفى ما فى هذه الأقوال من خروج عن الإسلام ، وأن أصولها ترجع إلى مزيج عجيب للديانات الشرقية القديمة ، ويدل فى جلاء أن المغيرة قد تأثر بالفنوطسية وجعلها أساسا لآرائه خاصة المانوية والمفدائية ، فترى النور والظلمة واضحتين فى تفسيره للأعمال الإنسانية وردها إلى هذين المصدرين الثنويين[3] .

ولقد زعم المغيرة أنه يستطيع أن يحيى الموتى بالاسم الأعظم ، وهو يعلم الاسم الأعظم ، واستعان على دعوته بالسحر ، ويذكر الأشعرى عنه قوله بالرجعة ، فزعم أن الأرض تنشق عن الموتى فيرجعون إلى الدنيا[4] .

ونجد من الرافضة من قال بخالقين ، ففرقة المفوضة من الرافضة - تزعم أن الله تعالى خلق محمدا ، ثم فوض إليه خلق العالم وتدبيره ، فهو الذى خلق العالم دون الله تعالى ، ثم فوض محمد تدبير العالم إلى على ابن أبى طالب فهو المدبر الثانى .

ولقد عد البغدادى تلك الفرقة أشر من المجوس والنصارى[5] .

ونجد القول بخالقين يتردد عند الخابطية فقد ذكر البغدادى أن من ضلالات

---

(١) الأعلى : آية ١ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ١ ص ٦٩ - ٧٤ والبغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٢٦ .

(٣) د. على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ٢ ص ٨٥ .

(٤) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ٧٢ - ٧٣ .

(٥) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٥١ .

الخابطية قولهم بأن للخلق ربين خالقين ، أحدهما قديم هو الله سبحانه ، والآخر مخلوق هو عيسى بن مريم ، وزعموا أن المسيح هو ابن الله على معنى دون الولادة ، وأن المسيح هو الذى يحاسب الخلق فى الآخرة .

ولقد ذكر البغدادى أن هؤلاء يشاركون الثنوية والمجوس فى دعوى خالقين ، وقولهم أشر من قولهم ، لأن المجوس والثنوية أضافوا فعل الخيرات إلى الله والشرور إلى الشيطان ، أما هم فقد أضافوا جميع الخيرات إلى عيسى وأضافوا إليه محاسبة الخلق فى الآخرة(١) .

ولقد ذكر الأشعرى أقوال الرافضة فى التجسيم والتشبيه ، فأصحاب هشام بن الحكم ، يقولون إن معبودهم جسم وله نهاية وحد ، طويل ، عريض ، عميق ، طوله مثل عرضه ، على سبيل المجاز وليس على التحقيق ، نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، فى كل مكان دون مكان ، كالسبيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ... وأصحاب هشام الجواليقى يقولون إنه نور ساطع وإنه ذو حواس خمسة كالإنسان متغايرة .... ومنهم من يقول بأن الله ضياء خالص ، ونور بحت وليس بذى صورة ولا أعضاء(٢) .

ولعل فى هذه الأقوال ما يعد أثرا من آثار فكرة النور والظلمة عند الثنوية ، وتصور الله على أنه نور ، ولقد ذكر الخياط اتصال هشام بن الحكم بالديصانية ، فلقد صحب أبى شاكر الديصانى الذى قصد إلى هدم أركان التوحيد،وقول هشام بن الحكم أن الله جسم ، فيه إبطال الدلالة على حدوث الأجسام لأن منها ما هو قديم(٣) .

ويذكر الملطى أن هشام بن الحكم كان دهريا ثم انتقل إلى الثنوية والمانوية ، ثم غلبه الإسلام فدخل فيه كارها(٤) .

لكن ابن النديم من ضمن كتب هشام بن الحكم ، كتاب الدلالات على حدوث الأشياء ، كتاب الرد على الزنادقة ، كتاب الرد على أصحاب الاثنين ، كتاب الرد على أصحاب الطبائع(٥) .

وفى هذا ما يشير إلى مخالفة هشام بن الحكم لقول الثنوية ، ومعارضته لهم ،

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٧٧ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ ١ ص ١٠٦ - ١٠٩ - والبغدادى : الفرق بين الفرق ص ٦٥ - ٦٧ .

(٣) الخياط : الانتصار ص ٤٠ - ٤١ .

(٤) الملطى : التنبيه والرد ص ٣٠ .

(٥) ابن النديم : الفهرست ص ٢٤٩ .

وقد ترجع هذه النزعة الحسية عند هشام بن الحكم إلي مناقشته للثنوية وأنه قد تعلقت به بعض آرائهم مما لا يخالف جوهر التوحيد فى نظره[١] .

وأيضا من أفكار هشام بن الحكم التى يمكن ردها إلى الديصانية والمرقيونية ، قوله بأن الإنسان روح وبدن ، والروح نور[٢] .

ومن هذا كله يتضح أن آراء هشام بن الحكم لم تخل تماما من آثار الديانات الشرقية القديمة ، وإن لم تكن هى بتمامها ، أو أنه يقول بما تقول به أصحاب تلك الديانات .

ونجد شخصيات كثيرة حاولت أن تروج للأفكار الدينية الشرقية القديمة ، نذكر من هؤلاء عبد الكريم بن أبى العوجاء الذى كان ينسب إلى القدرية والرافضة[٣] ، وقد كان يرى فى السر دين المانوية من الثنوية وقال بالتناسخ[٤] ، وذكر البيرونى أنه شكك الناس فى التوحيد ، وأمالهم إلى التثنية ، وزين لهم سيرة مانى[٥] .

وأيضا نجد ابن الراوندى الذى كان من المعتزلة ، لكنه انسلخ عن الدين ، وأظهر الإلحاد والزندقة وطردته المعتزلة ، فوضع الكتب الكثيرة فى مخالفة الإسلام ، وصنف كتاب التاج فى الرد على الموحدين، وبعث الحكمة فى تقوية القول بالاثنين ، والدافع فى الرد على القرآن ، والفريد فى الرد على الأنبياء ، وكتاب الطابع والزمرد - ولقد أوقف الخياط كتابا سماه الانتصار للرد على ابن الراوندى[٦] .

ولقد حكى عن ابن المقفع المترجم المشهور أنه كان يصرح بالثنوية ، وافتتح بعض مسائله :

« بسم النور الرحمن الرحيم . . . أما بعد فتعالى النور الملك العظيم ، وكان تكوين الأشياء من لا شىء ، حتى قال ، إن كون شىء من لا شىءٍ لا يقوم له من الوهم مثال ، وما لا يقوم من الوهم مثاله ، فمحال .

ومما يورد فى رسائله قوله ، أخرج زعم الشيطان الجاهل الذى يسر عليك الجهالة ، ويأمرك أن لا تبحث ، ولا تطلب ويأمرك بالإيمان بما لا تعرف والتصديق بما

(١) د. على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ٢ ص ١٨٧ .
(٢) د. على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ٢ ص ١٩٢ .
(٣) الاسفراينى - التبصير فى الدين ص ٨١ .
(٤) البغدادى: الفرق بين الفرق ص٢٧٣-٢٧٤ .
(٥) البيرونى: تحقيق ما للهند من مقولة ١٩٦ . (٦) ابن المرتضى: المنية والأمل ٥٣ .

لا تعقل ، فإنك زعيم لو أتيت السوق بدراهمك تشترى بعض السلع ، فأتاك الرجل من أصحاب السلع ، فدعاك إلى ما عنده وحلف لك أنه ليس فى السوق أفضل مما دعاك إليه ، لكرهت أن تصدقه ، وخفت الغبن والخديعة ، ورأيت ذلك ضعفا وعجزا منك حتى تختار(١) .

ومقالة ابن المقفع فيها ترديد لأقوال الثنوية بالنور والظلمة ، وأنهما خالقين ، وفيها إنكار للخلق من لا شيء ، وفيها تعريض بالإيمان وأنه تصديق خال من العقل ، وتصديق بموضوعات غير معقولة .

أيضا ترجم ابن المقفع كتاب مزدك المعروف باسم « ديستاو » لنشر العقائد المزدكية ، كما أدى إلى ظهور فرق مزدكية كثيرة ، وأيضا لابن المقفع كتابا فى نقض القرآن ، اسمه كتاب الدرة اليتيمية فى معارضة القرآن ، وكتاب كليلة ودمنة فى معارضة الأديان جميعا(٢) .

ولقد عده البيرونى من أصحاب مانى ، وأنه عمل على نشر آرائه فى الزندقة وتشكيك الناس فى التوحيد(٣) .

ونجد آثار الفكر الدينى الشرقى القديم تظهر بوضوح عند الرازى الطبيب الفيلسوف ، فنجده يبسط مذهبه فى القدماء الخمسة فى كتابه « العلم الإلهى » وجمع فيه بين مذهب الفيثاغوريين ومذهب الصابئة ، فقال بقدم الهيولى والنفس والمكان والزمان والبارىء تعالى ، وقد ذكر ذلك كثير من كتاب الفرق وذكروا تأثره بأقوال الصابئة الحرنانيون فى ذلك(٤) .

ولقد ذكر ابن حزم أن الرازى من القائلين بتناسخ الأرواح ، وانتقال الأرواح بعد مفارقتها الأجساد إلى أجساد أخر ، وإن لم تكن من نوع الأجساد التى فارقتها ، وقد صرح بهذا الرازى فى كتابه الموسوم بالعلم الإلهى ، وقال فى بعض كتبه : لولا أنه لا سبيل إلى تخليص الأرواح عن الأجساد المتصورة بالصورة البهيمية إلى الأجساد المتصورة بصور الإنسان إلا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة(٥) .

(١) سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية ص١٨٤ ، ١٨٥ وانظر أيضا د . محمد جابر عبد العال : حركات الشيعة المتطرفين والقاضى عبد الجبار : المغنى جـ ٥ ص٢٠ .

(٢) سانتلانا : تاريخ المذاهب الفلسفية ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٣) البيرونى : تحقيق ما للهند من مقولة ص ١٩٦ .

(٤) الرازى : رسائل فلسفية ص ١٦٥ وما بعدها .

(٥) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ ١ ص٩٠ .

ولقد ذكر موسى بن ميمون فى كتابه دلالة الحائرين ، قول الرازى بأن الشرور فى العالم كثيرة ودائمة وأن الوجود كله شر(١) .

ولقد ذكر أبو حاتم الرازى فى كتابه أعلام النبوة رأى أبو بكر الرازى فى إبطال النبوة ومناقشته له ، فذكر قوله « إن الأولى بحكمة الحكيم ورحمة الرحيم أن يلهم عباده أجمعين معرفة منافعهم ومضارهم فى عاجلهم وآجلهم ، ولا يفضل بعضهم على بعض ، فلا يكون بينهم تنازع ولا اختلاف ، فيهلكوا ، وذلك أحوط لهم من أن يجعل بعضهم أئمة لبعض ، فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره ويضرب بعضهم وجوه بعض بالسيف ، ويعم البلاء ، ويهلكوا بالتعادى والمجاذبات(٢) .

تلك هى نماذج لبعض الشخصيات التى تأثرت بالأفكار الشرقية القديمة ، فرددت تلك الأفكار وحاولت مزجها بعقيدة الإسلام .

ولقد اهتم مؤرخو الفرق بالحركات الباطنية الشيعية وأولوها عناية كبيرة ، وسوف نتناولها بشيء من التفصيل .

وهذه الحركات الباطنية أطلق عليها عدة أسماء منها الباطنية ، الإسماعيلية ، السبعية ، البابكية ، المحمرة ، القرامطة ، الخرمية ، التعليمية(٣) ، وتكاد تكون كلها أسماء مترادفة لمسمى واحد ، وليس هناك فرق كبير إذ كلها تمتد جذورها إلى فرق الخطابية أتباع أبى الخطاب الأسدى ، وأبو جعفر الصادق الذى تبرأ من مغالاة أبو الخطاب .

ونذكر ما ذكره ابن النديم فى تأسيس الدعوة الباطنية : فيقول « لقد أسس دعوة الباطنية جماعة منهم ميمون بن ديصان المعروف بالقداح ، وكان مولى لجعفر بن محمد الصادق ، ثم ظهر فى دعوته إلى الباطنية ، رجل يقال له حمدان بن قرمط .

ولقد تغلغل نفوذ بنى القداح فى المملكة الإسلامية، وأول من قدم من بنى القداح إلى الرى وأذربيجان وطبرستان رجل حلاج القطن، ثم مات فخلفه ابنه،

---

(١) الرازى : رسائل فلسفية ص ١٨ .

(٢) الرازى : رسائل فلسفية ص٢٩٥، وناصر خسرو: جامع الحكمتين ص ٢٥٨- ٢٥٩ ، ماجد فخرى : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٤١ - ١٤٥ .

(٣) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٠٢ - ١١٢ .

ثم مات الابن فخلفه رجل يعرف بـ « غياث » ثم مات فخلفه ابنه ورجل يعرف بالمحروم ، ثم مات فخلفه أبو حاتم الورسنانى ، وكان ثنويا ثم صار دهريا ، ثم تزندق وحصل على الشك ، فأما اليمن والأحس فان الدعاة ساروا إلى هناك من جهة عبدان خليفة حمدان قرمط وصهره أو من قبل دعاة كانوا قبله »[1] .

وميمون ابن القداح الذى أسس الطائفة الإسماعيلية التى تقول بإمامة إسماعيل ابن جعفر الصادق وابنه محمد ، والتى خرج منها القرامطة والدروز والحشاشين ، تمثله الروايات التى ذكرها ابن النديم والبغدادى والغزالى ، على أنه ديصانى ثنوى ، شعوبى خطير ، مزور ، متعصب ، ومؤسس لمذهب باطنى[2] .

ولقد ذكر ابن الأثير أن لميمون القداح كتابا اسمه « الميزان فى نصرة الزندقة » ، وأيضا يذكر المقريزى أن لميمون بن القداح مذهبا فى الغلو ، وكان معطلا وإباحيا ، وجاء إلى البصرة ولما عرف أمره فر منها إلى سلمية فولد له بها ابن اسمه أحمد ، تولى بعد وفاة أبيه أمر الدعوة وبعث بالحسين الأهوازى داعيته إلى العراق ، فلقى أحمد بن الأشعث المعروف بقرمط فى سواد الكوفة ودعاه إلى مذهبه فأجابه ، وإلى قرمط تنسب القرامطة[3] .

ويحاول بعض المستشرقين وكتاب الإسماعيلية المعاصرين ، التشكيك فى شخصية ميمون القداح وأنها أسطورة خيالية ، ويذكر البعض أن محمد بن إسماعيل اتخذا اسما مستعارا هو ميمون القداح ، لتضليل العباسيين ، وكان يدعو إلى إمام مستور اسمه (محمد بن إسماعيل) أى إلى نفسه ، وقد خفى هذا الأمر على أقرب المقربين إليه ، حتى دعاته المخلصون لم يكونوا يعلمون شيئا من هذه القصة[4] .

لكن على الرغم من هذا الإنكار نجد مصادر إسماعيلية تقر بوجود القداح وابنه، وتعتبر لأسرة القداح الفضل فى قيادة الحركة الإسماعيلية ، فى دورها الأول وهو دور الستر ، فقد قدمت لها خدمات لايزال التاريخ الإسماعيلى يذكرها بالفخر

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٢٢٧ .

(٢) د.على سامى النشار : نشأة الفكرجـ ٢ ص ٢٩٤

(٣) د.أحمد محمد الخطيب : الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى ص ٦٠، ٦١

(٤) عارف تامر القراطمة ص ١٠٧ . ١١٢

والإعجاب فميمون القداح عند هذه المصادر كان باب الأبواب ، ومن الطبيعى أن يبقى مرافقا للإمام فى حله وترحاله[1] .

ومهما يكن أمر الاختلاف حول ميمون القداح ، وهل كان له وجود حقيقى أم أنه مجرد وجود خيالى وأنه من الأئمة المستورين ، إلا أن الذى يهمنا هو صلب الدعوة الباطنية التى كانت لا تخلو من بعض مظاهر الإلحاد والخروج عن العقيدة الإسلامية ، متأثرة فى ذلك بما توارثته من بقايا آثار الديانات الشرقية القديمة .

والمنهج الذى تقوم عليه الإسماعيلية كما يبينه أحد دعاتها ، وهو ناصر خسرو « أن لكتاب الله تأويلا ، وهم يقولون بالتأويل العقلى ، وينفون عن الخالق صفات المخلوقين ، ويقولون إن بين التشبيه والتعطيل منزلة عليها توحيدنا ، ويروون خبرا عن الإمام جعفر الصادق أنه سئل : هل الحق تعطيل أم تشبيه ؟ فأجاب منزلة بين المنزلتين[2] .

ولقد أتاح لهم هذا المنهج الخروج بعيدا عن روح النصوص الدينية ، وتجاوزهم للمعانى الظاهرية لتلك النصوص ، مما يفتح المجال لنزعاتهم وآراءهم أن تنفذ وتتحرك وتؤثر ، وتصطبغ بصبغة دينية ، حيث إنهم لا يرفضون النصوص بل يؤلونها بما يتفق وآرائهم ومعتقداتهم ، التى كانت لا تخلو من أثر الديانات الشرقية القديمة ، فلقد عطلوا ظواهر الشرع بما ادعوه من تفاسيرهم التى لا برهان لهم عليها حتى لم يبق فى الشرع شىء إلا وقد وضعوا وراءه معنى ، حتى أسقطوا إيجاب الواجب ، والنهى عن المنهى[3] .

ويعرض « الملطى » لعقائد القرامطة مما يفيد تأثرهم بفكرة النور فيقول : « وهم يقولون إن الله نور علوى لا تشبهه الأنوار ولا يمازجه الظلام ، وأنه تولد من النور العلوى الشعشعانى فكان منه الأنبياء والأئمة فهم بخلاف طبائع الناس ، وهم يعلمون الغيب ويقدرون على كل شىء ، ولا يعجزهم شىء ، ويقهرون ولا يقهرون ، ويعلمون ولا يعلمون ، ولهم علامات معجزات . . . وزعموا أنه تولد من النور

---

(١) د. محمد أحمد الخطيب : الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى ص ٦٢ .

(٢) ناصر خسرو : جامع الحكمتين ص ١٧٧ .

(٣) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٠٩ ، ولقد أورد هو وغيره من المؤرخين أمثلة كثيرة للتأويلات الفاسدة .

الشعشعانى نور ظلامى وهو النور الذى تراه فى الشمس والقمر والكواكب والنار والجوهر الذى يخالطه الظلام ، وتجوز عليه الآفات والنقصان ، وتحل عليه الآلام والأوصاب ويجوز عليه السهو والغفلات والنسيان والسيئات والشهوات والمنكرات ، غير أن الخلق كله تولد من القديم البارىء ، وهو النور العلوى الذى لم يزل ، ولا يزال ، ولا يزول ، سبق الحوادث ، وأبدع الخلق من غير شىء كان قبله ، قدره نافذ، وعلمه سابق ، وأنه حى لا بحياة ، وقادر لا بقدره ، وسميع بصير لا يسمع ولا يبصر ، ومدبرا لا بجوارح ولا آلة ، فهم يصفون الإله جل وعز كما يصفه الموحدون ، مع قولهم إنه نور لا يشبه الأنوار[1] .

والملطى بهذا يوحد بين رأيهم فى الصفات وبين رأى المعتزلة ، لكن هذا التوحيد ليس صحيحا ، فاننا نجد ناصر خسرو الداعية الإسماعيلى المعروف وهو يعقب على رأى المعتزلة وغيرهم من المتكلمين فى التوحيد ، مبينا رأى الإسماعيلية وهم أهل الحق والتأييد فى نظره - أنهم ينفون الصفات نفيا مطلقا حيث إنهم لا يطلقون على الله صفات يمكن إطلاقها على المخلوقين ، لأن فى ذلك تشابها ونقضا للتوحيد ، فهؤلاء المتكلمون قد أثبتوا أن الله علم ، والله قد ذكر عن عبيده أنهم علماء ، فقال تعالى : ﴿ إِنَّما يَخْشَى اللهَ مِنْ عِبَادِهِ العُلَمَاءُ ﴾[2] - فالقول إن الله تعالى عالم شرك، وكذلك القول فى باقى الصفات .

يرفض ناصر خسرو قول المعتزلة إن الله عالم لا يعلم ، حي بلا حياة ، وقادر بلا قدرة ، لأنه لا قيام للصفة بذاتها بل قيامها بالموصوف ، والموصوف قائم بذاته ، وعلى هذا فلا يجوز أن يوصف الله تعالى بصفة ، فهذه الصفة هوية بذاتها ، وليست الصفة أيضا قائمة به ، وإذا كانت صفته غير هويته ، لكانت الصفة عرضا له ، وهويته ليست محلا للاعراض ، ولذا ينبغى ألا يقال له صفته البتة .

ويرى أن القول بأن لله ست صفات هى مختلفة هى : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر والقدم ، فإن هذا يؤدى إلى أن تكون الذات على ستة أقسام مختلفة ، وذلك لاختلاف الصفات ، فالعلم غير القدرة ، وهكذا كل واحدة من الستة صفة ، فإذا كانت هويته سبحانه ستا مختلفات لكان جوهرا على ستة أقسام، ولا يكون هذا توحيدا بل تكثيرا ، أى أن تعدد الصفات يؤدى إلى تعدد

---

(١) الملطى : التنبيه والرد ص ٢٦، ٢٧ .

(٢) فاطر : ٢٨ .

الذات، ويرفض القول بأن تعدد الصفات لا يؤدى إلى تعدد الذوات ، فالعلم والقدرة ذات واحدة ، وذاك لأنه لو كان العلم والقدرة شيئا واحدا لوجب أن يكون كل عالم قادر ، فإذا لم يكن الأمر كذلك ، وكان لكل صفة معنى بذاتها يخالف غيرها ، فإن الجوهر الواحد يتكثر بست صفات ، ولا يكون متوحدا ولا منفردا .

ويعارض القول بوصف الله تعالى بالسمع والبصر قياسا على أن الحى لا آفة فيه فهو بصير وسميع ، وفى هذا فى رأيه تشبيه لله تعالى بالمخلوقات ، لذا انتهى الإسماعيلية إلى نفى اطلاق الأسماء والصفات على الله تعالى وسموه بالمبدع[1] .

والإسماعيلية بعد أن تجرد الله عز وجل من جميع أسمائه وصفاته ، تحولها إلى أول مبدع أبدعه الله تعالى - وهو كما يزعمون - العقل الأول ، ويصف الكرمانى هذا المبدع بقوله : « إذا كان الله عريا عن كل صفة ، فإن صفات الكمال موجودة فى أول مبدع أبدعه ، فهو - أى المبدع - الحق والحقيقة ، وهو الوجود الأول ، وهو الوحدة ، وهو الواحد ، وهو الأزل ، وهو الأزلى ، وهو العقل الأول ، وهو المعقول الأول ، وهو العلم ، وهو العالم الأول ، وهو القدرة وهو القادر الأول ، وهو الحياة وهو الحى الأول » وعلى هذا فالإسماعيلية تطلق صفات الله عى المبدع الأول أو العقل الأول .

فالواحد - كما يزعمون - أبدع بأمر من مشيئته أول (سابق) فهو إذن العقل الأول والحجاب المفضل ، وظهر عنه التالى مخترعا من نوره ، ثم ظهرت جميع الموجودات منهما وبهما ، فالفيض الأول هو أصل الإيجاد ، وهو المبدأ ، وإليه المعاد[2] .

ويشرح ناصر خسرو رأى الإسماعيلية فى خلق العالم ، فهم يقولون أن وجود العالم بما فيه بأمر الله ، وسموا هذا بالإبداع ، وكان ذلك بكلمة واحدة هى كلمة «كن » ومعنى هذا القول إن العقل الأول قد ظهر من أمر البارى تعالى وصار الأمر متحدا به ، وصار على مثال كلمة من حرفين ، والعالم ذاته بكل ما فيه ظهر من هذين الحرفين ، وذلك مصداقا لقوله تعالى : ﴿ إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾[3]، وانبعثت النفس الكلية من العقل الكلى بقوة أمر البارى سبحانه

---

(١) ناصر خسرو : جامع الحكمتين ص ١٩٦ - ٢٠١ . (٢) د.محمد أحمد الخطيب : الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى ص ٨٦ - ٨٧ . (٣) النحل : ٤٠ .

وتعالى ، وقالوا إن الكاف تمثل العقل الكلى والنون تمثل النفس الكلية بالنسبة لخلق العالم[١] .

وعلى هذا فالإسماعيلية تقول بأن الله لم يخلق العالم خلقا مباشرا ، وأن الخالق عندهم هو العقل الكلى والنفس الكلية ، والمقصود عندهم بالله هو العقل الكلى .

ولقد وحد البغدادى بين قول الثنوية والمجوس فى خلق العالم وبين قول الباطنية ، فلقد قال الثنوية بإلهين هما النور والظلمة ، وهما قديمان والنور فاعل الخيرات والظلام فاعل الشرور ، والأجسام ممتزجة من النور والظلمة ، وكل واحد منهما يشتمل على طبائع أربعة هى : الحرارة والبرودة ، والرطوبة ، واليبوسة ، والأصلان الأولان مع الطبائع الأربع مدبرات هذا العالم ، وشاركهم المجوس فى اعتقاد صانعين ، غير أنهم زعموا أن أحد الصانعين قديم وهو فاعل الخيرات والآخر محدث وهو فاعل الشرور .

وهذا القول يشبه قول الباطنية ، إن الإله خلق النفس ، فالإله هو الأول ، والنفس هى الثانى ، وهما مدبرا هذا العالم وسموهما الأول والثانى ، وربما سموها العقل والنفس ، ثم قالوا : إنهما يدبران هذا العالم بتدبير الكواكب السبعة والطبائع الأول ، وقولهم إن الأول والثانى يدبران العالم ، هو بعينه المجوس بإضافة الحوادث لصانعين أحدهما قديم والآخر محدث ، إلا أن الباطنية عبرت عن الصانعين بالأول والثانى ، وعبر عنهما المجوس بيزدان وأهرمن[٢] .

ولقد كرر الغزالى اتهام البغدادى للباطنية بقوهم بالهين مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالى[٣] .

ويرى الأستاذ الدكتور على النشار - أن تفسير البغدادى للإسماعيلية على أنه نفس قول الثنوية تفسير خاطىء ، ولكنه يعترف بأن المذهب الإسماعيلى كان متأثرا بالمجوسية أو الثنوية ، وإن كان من الصعب رده إلى مصدر واحد ، فالعقائد

---

(١) ناصر خسرو : جامع الحكمتين ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٨٤ وما بعدها .

(٣) الغزالى : الرد على الباطنية ص ٩ .

الإسماعيلية قد أخذت مادتها من الفلسفة اليونانية وأفلوطين وأرسطو وعناصر مسيحية ويهودية ومجوسية[1]

وأيضا يذهب « هنرى كوربان » وهو متعاطف كثير مع الفكر الإسماعيلى ، إلى أن قول الإسماعيلية بالعقل الثالث يشبه قول بعض المجوس[2] .

ومن هذه الأقوال والتعليق عليها من المحدثين يتضح لنا تأثر الإسماعيلية بالأفكار الشرقية القديمة ، وإن لم تكن أقوال الإسماعيلية هى نفس أقوال المجوس أو الثنوية ، لكنها لم تخل من تأثيرها الواضح ·

ولقد ذكر كل من البغدادى والغزالى قول الباطنية بإبطال المعاد والثواب والعقاب، وتأويل جملة ما اشتمل عليه وعد القرآن ووعيده بتأويلات باطلة ، فذكروا أن الجنة نعيم الدنيا ، وأن العذاب إنما هو اشتغال أصحاب الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد[3] .

وهذا يعنى القول بالتناسخ ، والباطنية تقول به ، لكن بعض الباحثين المعاصرين[4] ، يقولون بعدم إيمان الإسماعيلية بالتناسخ ، معتمدين على ما ذكره بعض دعاة الإسماعيلية ·

إلا أن نظرية الدور التى تقول بها الإسماعيلية ، وهى وجود دورات متعاقبة لهذا العالم ، فى كل دور نبى ناطق ووحى وأئمة ستة فإذا جاء السابع ، افتتح دورا جديدا وصار ناطقا ، وعلى هذا الأساس آمنوا أن الأنبياء والأئمة خلقوا من نور العقل الكلى ، وأن هذا النور يتسلسل بالأنبياء والأئمة فى كل الأدوار ، ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك فى حديث الملطى عن القرامطة ، وهى خلق الأنبياء والأئمة من النور الشعشعانى ، ولقد اعتبروا أن آدم هو نوح ، ونوح هو موسى وعيسى هو محمد ·

وأيضا قد نشرت حديثا رسالة لأحد دعاتهم ، تثبت قولهم بالتناسخ ، ومن

---

(١) د·على النشار : نشأة الفكر جـ ٢ ص ٢٩٩ ·

(٢) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص ١٤٦ - ١٤٧ ·

(٣) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٩٥ ، الغزالى : الرد على الباطنية ص ٦١ ·

(٤) د·عبد الرحمن بدوى : مذاهب الإسلاميين ، د·محمد كامل حسين - طائفة الإسماعيلية ·

نص هذه الرسالة يتبين لنا أن الإسماعيلية تؤمن بالتناسخ ، فأرواح المؤمنين ، عندما تموت وتمتزج بالهيكل النورانى ، تعود بعدها إلى الأرض بأجسام أخرى ، وتدخل الدعوة من جديد إلى أن تصل إلى مرتبتها فيها قبل موتها ، أما أرواح المعاندين فتدخل فى أدوار متكررة من العذاب تتقمص فى كل دور سبعين قميصا ، أولها : الرجس وهى قميص البشر الذين لا يصلحون للمخاطبة كالزنج والترك ، وآخرها: الوسخ وهو ظهوره فى داخل المعدن والحجر(١) .

وذهبت الباطنية إلى آراء فى النبوة تعد مخالفة لما ورد فى النصوص الدينية فى ذلك ، فهى ترى أن النبى شخص فاضت عليه من السابق بواسطة الثانى قوة قدسية صافية ، وزعموا أن جبريل عليه السلام عبارة عن العقل الفائض لا أنه شخص ، واتفقوا على أنه لابد لكل عصر من إمام معصوم قائم بالحق يرجع إليه فى تأويل الظواهر مساو للنبى عليه السلام فى العصمة(٢) .

ولقد شككوا الناس فى صدق الأنبياء عليهم السلام وصحة كتبهم وشرائعهم ، ومعجزاتهم ، ففى رسالة لأحد رجالهم اسمه عبيد الله بن الحسين القيروانى إلى سليمان بن الحسن القرمطى كتب فيها يقول : « أوصيك بتشكيك الناس فى التوراة ، والإنجيل ، والقرآن ، فإنه أعظم عون لك على القول بقدم العالم ، وأوصيت إليك بأن تعرف مخاريق الأنبياء والأمور التى ناقضوا فيها ، وقد أورد مناقضة عيسى لأنه نقض شريعة موسى ، وكذلك محمد فى رأيه .

وإبطال المعاد والنشور من القبور ، وإبطال الملائكة فى السماء وإبطال الجن فى الأرض(٣) .

ولقد ذكر الأستاذ الدكتور النشار ، بأن هذا الخطاب يتحدث عن الباطنية الفارسية ، وهى منفصلة عن الباطنية الإسماعيلية وإن كانت هناك أشياء مشتركة تجمعهما فهذا الخطاب تعبير عن آراء الفرس الشعوبيين الذين تمثلوا فى فرق الخرمية والخرمدينية وبقايا المانوية والمزدكية والمندائية(٤) .

---

(١) د٠احمد محمد الخطيب : الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى ص ١١٢ - ١١٥ وعارف تامر - أربع رسائل إسماعيلية الرسالة الرابعة - العقيدة التاثية ص ٩٣ .

(٢) ابن الجوزى : تلبيس إبليس ص ١٠٧، ١٠٨ .

(٣) الإسفراينى : التبصر فى الدين ص ٨٦،٨٥ ، والبغدادى : الفرق بين الفرق ص٢٩٦ - ٢٩٧ .

(٤) د٠على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ٢ ص ٣٣٤ .

ورأى الإسماعيلية فى الملائكة تأويل ما جاءت به النصوص ، فهم يقولون ، إن الملاك روح مجرد ، وهو ذلك الذى كان خلقه من البارى سبحانه وتعالى بالإبداع ، كالعقل والنفس ... فالملائكة إبداعيون مجردون وجودهم بعقلهم وفعلهم ظاهر فى الأفلاك والكواكب ، وأنه نور لأفلاك والكواكب وقوتها ، وهى ملائكة مرئية وليست مسموعة من تلك الملائكة الإبداعية ، والغرض من هذه الملائكة الخلقية المرئية هو تحصيل الملائكة بالقوة من البشر ، والرسول والوحى هما اللذان يأتيان بالملائكة من القوة إلى الفعل ، وذلك بتوسط الكتاب والشريعة[1] .

وهم يرون أن الجن من جنس الملائكة ، فمن أطاع منهم صار ملكا ، ومن عصى فقد صار شيطانا ، فعلة تحو الجن إلى الملاك هو الطاعة ، وعلة تحول الجن إلى شيطان هو المعصية[2] .

وعلى هذا فالإسماعيلية لا تبطل وجود الملائكة والجن بل هى تؤول ما ورد بخصوصهما من نصوص ، وهذا التأويل بعيد عن ظاهر ما ورد فى النصوص بشأنهما.

وفكرة التجسد ، وهى تجسد رب العالمين فى جسد إنسان ، فلقد اعتقد الشرقيون القدماء فى تجسد الإله فشنو وهو سيد الآلهة عندهم فى الشخصيات الأسطورية ، وقد تلقت القرامطة والإسماعيلية فكرة التجسد بقبول حسن وعرضت أبطالها فى صورة التجسد[3] .

ونجد ذلك واضحا عند غلاة الشيعة ، كالسبئية التى سبق ذكرها ، وأيضا فرقة الحربية أتباع عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى وكان على دين البيانية فى دعواها ، أن روح الإله تناسخت فى الأنبياء والأئمة ، إلى أن انتهت إلى أبى هاشم عبد الله بن الحنفية ثم انتقلت إلى عبد الله بن عمرو بن حرب الكندى .

وأيضا فرق الخطابية أتباع أبى الخطاب الأسدى ، الجد الأول للحركات الباطنية، فقد زعموا أن الأئمة آلهة[4] .

---

(١) ناصر خسرو : جامع الحكمتين ص ٢٥٩ - ٢٦٠ .

(٢) ناصر خسرو : الجامع بين الحكمتين ص ٢٦١ .

(٣) د. محمد إسماعيل الندوى : الهند القديمة حضارتها وديانتها ص ١١١ - ١١٣ .

(٤) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٤٣ - ٢٤٩ .

ولقد ذكر البغدادى أن الباطنية احتالوا على المسلمين بأن قالوا : بأنه يجب أن تكون فى كل مسجد مجمرة يوضع عليها الند والعود فى كل حال ، وكانت البرامكة قد زينوا للرشيد ، أن يتخذ فى جوف الكعبة مجمرة يتبخر عليها العود أبدا ، فعلم الرشيد أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار فى الكعبة ، وأن تصير الكعبة بيت نار ، ويرى البغدادى أن ذلك أحد أسباب قبض الرشيد على البرامكة(١) .

وذكر البغدادى قول الباطنية واعتقادهم فى النجوم ، فذكر أنه كان منهم رجل يعرف بأبى عبد الله العردى يدعى علم النجوم ، ويتعصب للمجوس ، وتنبأ بعودة الدولة المجوسية(٢) .

ومن هذه الإشارات لتلك الحركات الباطنية ، يتضح لنا مدى تأثرها الواضح بالأفكار الدينية الشرقية القديمة ومحاولة مزجها بعقائد الإسلام ، فأصحابها يتتمون إلى الإسلام ويتشدقون بحب آل البيت ويغالون فيه ، ومن وراء ذلك كله يحاولون بعث عقائد أجدادهم وأسلافهم فى صورة أخرى يضفون عليها نوعا من الشرعية .

ولقد ذكر ابن النديم انتشار الموجات الإلحادية والمجوسية فى الدولة الإسلامية، ومن هؤلاء من تستر بالإسلام ، وعمل على إحياء المجوسية ومملكتهم السابقة على الإسلام ، فلقد كان قبل بنى القداح ، قريب ممن يتعصب للمجوس ودولتها ويجتهد لردها فى أوقات منها بالمجاهرة ومنها بالحيلة سرا ، فأحدثوا لذلك فى الإسلام حوادث منكرة .

وذكر منهم رجل يعرف بمحمد بن الحسين ويلقب بزيدان من ناحية الكرخ ، وكان هذا الرجل متفلسفا حاذقا بعلم النجوم شعوبيا شديد الغيظ من دولة الإسلام ، وكان يدين بإثبات النفس والعقل والزمان والمكان والهيولى ، ويرى أن للكواكب تأثيرا وتدبيرات روحانية ، ويخبر عنه أنه كان يزعم أنه وجد فى الحكم النجومى انتقال دولة الإسلام إلى دولة الفرس ودينهم الذى هو المجوسية(٣) .

وهذا التعصب لديانة الأسلاف ساعد على انتشار الديانات الشرقية والمجاهرة بها أحيانا ، والتستر بالإسلام أحيانا أخرى ، وإضمار العداء للإسلام ، فأخذوا يروجون

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٨٥ .
(٢) البغدادى : الفرق بين الفرق ص ٢٦٤ .
(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٦٧ .

لتلك الديانات ، ويخلطونها بأفكار إسلامية ، وينحرفون بتلك الأفكار الإسلامية إلى ما يوافق تلك الديانات الشرقية .

أيضا قد ساعد على انتشار تلك الديانات الشرقية القديمة ، سماحة الإسلام ، التى تقضى بعدم إكراه الناس على الدين ، فأبقى المسلمون من رغب من هؤلاء على دينهم ، دون أن يكرهوهم على الاسلام ، بل لقد وجد بعضا منهم فى البلاد التى فتحها المسلمون ملاذا وأمنا ، ساعدهم على نشر أفكارهم ، فلقد ذكر ابن النديم فى أخبار المنانية وتنقلهم فى البلدان وأخبار رؤسائهم ، أن أول من دخل بلاد ما وراء النهر من غير السمنية من الأديان : المنانية وكان السبب فيه أن مانى لما قتله كسرى وصلبه وحرم على أهل مملكته الجدال فى الدين ، جعل يقتل أصحاب مانى فى أى موضع وجدهم ، فلم يزالوا يهربون منه إلى أن عبروا نهر بلخ ودخلوا فى مملكة «خان» فكانوا عنده ، وخان بلسانهم لقب يلقبون به ملوك الترك ، فلما نزل المنانية ببلاد ما وراء النهر ، إلى أن اندثر أمر الفرس ، وقوى أمر العرب ، فعادوا إلى هذه البلاد ، وسيما فى فتنة الفرس ، وفى أيام ملوك بنى أمية فان خالد بن عبد الله القسرى كان يعنى بهم ، إلا أن الرياسة كانت تعقد فى بابل ثم يمضى الرئيس إلى حيث يأمن من البلاد ، وذكر أنه كان منهم أعدادا كثيرة فى سمرقند وكانت تؤخذ منهم الجزية(١) .

وأيضا كان من رؤسائهم فى المذهب فى الدولة العباسية « يزدانبخت » وهو الذى أحضره المأمون من الرى بعد أن أمنه فقطعه المتكلمون ، فقال له المأمون : أسلم يا يزدانبخت ، فلولا ما أعطيناك إياه من الأمان لكان لنا ولك شأن ، فقال له يزدانبخت : نصيحتك يا أمير المؤمنين مسموعة وقولك مقبول ، ولكنك ممن لا يجبر الناس على ترك مذهبهم ، فقال المأمون : أجل ، وكان أنزله بناحية المحرم ، ووكل به حفظة ، خوفا عليه من الغوغاء(٢) .

وهذا يشير إلى تواجد أصحاب هذه الديانات فى البلاد التى فتحها المسلمون ، وأنهم ظلوا على دينهم ، وتمتعوا بحرية العقيدة وهم فى ظل الحكم الإسلامى ، وأنهم حاولوا نشر آرائهم .

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٧١ - ٤٧٢ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٧٣ .

ولقد ذكر ابن النديم أيضا رؤساء المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة ، كابن طالوت ، أبو شاكر ، ابن أخى أبى شاكر ، ابن الأعدى الحريزى ، نعمان بن أبى العوجا ، صالح بن عبد القدوس ، ولهؤلاء كتب مصنفه فى نصرة الاثنين ومذاهب أهلها .

ومن الشعراء بشار بن برد ، وإسحاق بن خلف ، وممن اشتهر منهم أبو عيسى الوراق ، وأبو العباس الناشىء ، وغيرهم ممن اشتهروا بآرائهم الخارجة عن الاسلام[١] .

ولقد اتهم بعضا من الملوك والرؤساء بالزندقة ، فقد قيل إن البرامكة بأسرها ، إلا محمد بن خالد بن برمك ، كانت زنادقة ، وقيل فى الفضل وأخيه مثل ذلك ، ولقد ذكر ابن النديم أنه قد قرأ بخط بعض أهل المذهب أن المأمون كان منهم ، وكذلك قيل أن محمد بن عبد الملك الزيات كان زنديقا[٢] .

وهذه الاتهامات تشير إلى مدى انتشار تلك الأفكار ، وسواء صدقت فى حق البعض وكذبت فى حق الآخرين ، فإن ذلك يدل على ترديد تلك الأفكار عند البعض خاصة وقد اشتهر عن آرائهم أنها خارجة عن العقيدة الإسلامية ، ومنهم من قد صرح بها أو أضمرها ، وتشير أيضا إلى استقطاب أصحاب تلك الديانات لبعض المسلمين والتأثير عليهم .

وهناك أثر لديانات الفرس والهند عند بعض المتصوفة ، فالمستشرق دوزى يرى أن التصوف جاء إلى المسلمين من فارس حيث كان موجودا قبل الإسلام ، فقد ظهرت فى فارس آراء تقول بصدور كل شىء عن الله وأن العالم لا وجود له فى ذاته ، وأن الموجود الحقيقى هو الله ، وكل هذه المعانى يفيض بها التصوف الإسلامى .

لكن هذا القول لا يقـول به كل المتصوفة إنما يقول به أصحاب وحدة الوجود[٣] .

ويمكننا حصر تأثر التصوف الإسلامى بالفنوصية فى التصوف الفلسفى أمثال الحلاج والسهروردى المقتول وعين القضاة الهمذانى وابن سبعين ومحى الدين بن

---

(١) ابن النديم : الفهرست ص ٤٧٣ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص ٢٧٣ .

(٣) د. أبو الوفا التفتازانى : مدخل إلى التصوف الإسلامى ص ٢٦ ، ٢٧ .

عربى ، هؤلاء قد صبغوا مذاهبهم بصبغة خارجية غير إسلامية ، ولقد ذكر البغدادى بعض الصوفية كنماذج لهذا الغنوص[1] .

ولقد صرح السهروردى بأثر التراث الشرقى عليه ، فهو كما يقول عن نفسه أنه متأثر بحكمة فارس وبابل والهند واليونان ومصر القديمة ، ويقصد من هذا الخليط ما كان يزاوله حكماء هذه الدول من مجاهدات ورياضات نفسية للوصول إلى الله ، وله كتب فى الدعاء للنجوم والكواكب ، تشهد بتأثره بالأفكار البابلية عن النجوم وبالصابئة المصدر المباشر لعبادة النجوم[2] .

كذلك لم يسلم فلاسفة الإسلام عن التأثر بالحكمة الشرقية القديمة ، فابن طفيل - على سبيل المثال - قد تأثر بها فى قصته حى بن يقظان .

ولقد تبين خلال دراسات أخيرة عن الفيلسوف الفارابى أنه كان حرانيا وأنه عاش فى حران وتلقى تعاليمها[3] .

ولسنا بصدد إيراد إحصاء كامل وتفصيلى عن أثر الفكر الشرقى القديم فى فروع الفكر الإسلامى المختلفة ، لكننا أوردنا بعض نماذج لبعض هذه الفرق المنتسبة للإسلام وتوسعنا فى مجال المتكلمين الخاص بالعقيدة ، لأن مجال بحثنا خاص بموقف المتكلمين من هذا الفكر ، واكتفينا بمجرد الإشارة إلى المتصوفة وفلاسفة الإسلام .



(١) د. على سامى النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام جـ ١ ص ٢١٢ .

(٢) د. محمد على أبو ريان : أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى خاصة الفصل الثانى وأيضا هنرى كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية .

(٣) د. على سامى النشار : نشأة الفكر جـ ١ ص ٢١٧ - وأيضا أشـــار إلى ذلك ابن تيمية فى كتابه : الرد على المنطقين ص ٢٨٧ .

تعقيب

مما أسلفنا من إشارات موجزة أو مفصلة أحيانا ، على تأثر بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام ، يمكننا أن نخلص إلى عدة ملاحظات نوجزها فيما يلى :

● **الملاحظة الأولى :**

إن المتأمل لآراء هذه الفرق يلاحظ منذ الوهلة الأولى خروجها عن العقيدة الإسلامية الواضحة الصريحة ، ولقد عد معظم المتكلمين أمثال البغدادى والرازى بعض هذه الفرق خارجة عن الإسلام ، إذ أن هذه الآراء التى قالوا بها صراحة أو ضمنا ، وحاولوا إضفاء صبغة إسلامية عليها ، تتصادم مع العقيدة الاسلامية الواضحة الصريحة ، ويشير هذا إلى أن إسلام هؤلاء لم يكن صادقا ، بل تستروا به وأظهروه لكى تنفذ إلى قواعده تلك الآراء الغريبة عنه ، فيتسنى لهم تحقيق غرضهم ، وهو تقويض الإسلام من داخله ، بإفساد عقائده ٠

● **الملاحظة الثانية :**

الدافع السياسى الذى يكمن وراء هذه الآراء ، إذ أنه لم يكن من قبيل المصادفة أن تنبت هذه الآراء فى أراضى فارس وعلى لسان أهلها ، وذلك لأنهم أرادوا أن يحيوا مجد أسلافهم الغابر ، وقد أفزعتهم تلك الهزيمة المنكرة التى تلقوها على أيدى المسلمين ، وضعفهم عن المقاومة العسكرية ، فآثروا مقاومة الدين من الداخل ، باظهار اعتناقه ، ثم محاولة إفساد عقائده ، عن طريق مزج عقائده بما توارثوه من عقائد الأجداد ، وبذا يتسنى لهم إحياء تلك العقائد فى صورة أخرى ، ويعود إليهم مجدهم الغابر ، ولقد مر بنا كيف تنبأ بعض منجميهم بزوال دولة العرب وعودة ملك الفرس ٠

● **الملاحظة الثالثة :**

سوء استخدامهم للتأويل ، فتوسعوا فيه ، وذهبوا إلى معانى بعيدة عن مقاصد النصوص ، ولا يقرها العقل ، وجعلوا النصوص مجرد رموز تختفى وراءها أفكارهم البعيدة عن قواعد الدين ، بل قد طعنوا فى هذه النصوص أحيانا ، وبذلك أتيح لهم

اسقاط تكاليف الشرع مع فساد العقيدة ، وظهرت الإباحية وإتيان المحرمات إذ لم تعد تلك المحرمات التى قال بها الدين ذات شأن عندهم .

ومهما يكن من محاولة بعض دعاة الحركات الباطنية ، إضفاء الجانب العقلى على تأويلاتهم ، إلا أن هذه التأويلات جاءت ممزوجة بفلسفات متعددة ولم تخلص من الأفكار الدينية الشرقية - مما جعلها تتصادم أيضا مع الدين ، وأساءوا إلى كل من الدين والعقل معا .

● الملاحظة الرابعة :

إن بعض هذه الفرق وهم المجسمة والمشبهة وغلاة الشيعة ، قد اندثرت ، ولم يكتب لها البقاء طويلا ، بينما نجد أن الحركات الباطنية لها امتداد فى عصرنا الحاضر مثل الاسماعيلية والدروز والعلوية ، وربما يرجع امتداد أثر تلك الحركات إلى عصرنا الحاضر ، إلى منهج السرية التى اتبعته فى دعوتها ، وعدم المجاهرة بتعاليمها فجذبت اليها الأتباع ، وسلكت نظاما معينا فى نشر آرائها ، وتبنت وجهة نظر المعارضة للسلطة القائمة ، ونادت بالعدل الاجتماعى فأخذت مظهرا سياسيا ، ذا نجد بعض دعاتها وبعض الكتاب المحدثين يجعلون تلك الحركات حركات ثورية ، ويركزون على صبغتها السياسية ، لكن مهما يكن أمر تلك الدعوات السياسية ، فإن جانب الاعتقاد عند تلك الحركات يعارض صراحة فى بعض المواضع العقائد الدينية الواضحة .

● الملاحظة الخامسة :

على الرغم أن ما وصل الينا من عقائد هذه الحركات الباطنية ، كان مما كتبه كتاب الفرق من أهل السنة ، ولم يخل ذلك من المغالاة والتجنى أحيانا ، إلا أن ذلك لا يجعلنا أن نرفض كل ما كتبه هؤلاء ، إذ بالرجوع إلى ما كتبه أتباع هذه الحركات ودعاتها والمتعاطفون معهم ، والذى وصل إلينا بعضا منه ، نجد أن الجانب الاعتقادى لهذه الحركات لم يخل تماما من أثر الأفكار الدينية الشرقية القديمة وبعض الفلسفات اليونانية ، بل إن ذلك الأثر يبدو واضحا ، مما يؤكد الصلة المباشرة أو غير المباشرة بين تلك الحركات وبين الأفكار الدينية الشرقية القديمة .



القسم الثالث

موقف المتكلمين

- (أولاً) موقف المتكلمين العام ومظاهر الخلاف .
- (ثانيًا) الرد على القائلين بقدم العالم وإنكار وجود الله تعالى .
- (ثالثًا) الرد على المنكرين لوحدانية الله تعالى والقائلين بالتجسيم والتشبيه .
- (رابعًا) الرد على المنكرين للثبوت .
- (خامسًا) الرد على القائلين بإنكار المعاد والقائلين بالتناسخ .

(أولاً) موقف المتكلمين العام ومظاهر الخلاف العام

قبل أن نعرض لودود المتكلمين على آراء أصحاب الديانات الشرقية القديمة وبعض الفرق المنتسبة للإسلام التى ذاعت بينها هذه الأفكار ، نشير إلى الموقف العام للمتكلمين اتجاه هذا الفكر ، ثم مظاهر الخلاف بين هذا الفكر وبين العقيدة الإسلامية التى دافع عنها المتكلمون ·

لقد قاوم المفكرون الإسلاميون على اختلاف نزعاتهم الفكر الدينى الشرقى القديم ، ولقد كان للمتكلمين النصيب الأوفر فى ذلك ، بل لقد كانت تلك مهمتهم الأولى ، وقد أعدوا لها خير إعداد ·

ويدل على ذلك أننا إذا تأملنا تعريفات علم الكلام ذاته وعوامل نشأته ، نجد أنه قد قام من أجل الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد المنكرين لها ومن بينهم أصحاب الديانات الشرقية القديمة ، فعلى سبيل المثال يعرف الفارابى علم الكلام « بأنه ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحمودة التى صرح بها واضع الملة وتزييف كل ما خالفها[1]، وأيضا يعرفه الأيجى فى المواقف بأنه « علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير وإلزامه إياها بإيراد الحجج عليها ودفع الشبه عنها[2] ·

ومن هذا يتضح لنا أن مهمة علم الكلام توضيح أصول الدين وإثباتها عن طريق العقل ، والرد على الخصوم المنكرين لتلك العقيدة باستخدام نفس سلاحهم وهو الأدلة العقلية والمراد بالخصوم هم أصحاب العقائد الأخرى المخالفة للإسـلام أو المنكرين للعقائد أصلا ، وهؤلاء هم أصحاب الفكر الشرقى القديم ، الذين التقى بهم المسلمون فى البلاد التى فتحوها ·

---

(١) الفارابى : إحصاء العلوم ص١٣١ ·

(٢) الأيجى : المواقف ص١١ وأنظر : كتابنا الفرق الكلامية الإسلامية ص٩١ - ١٣ ، وأيضا العوامل الخارجية لنشأة علم الكلام ص٦١ - ٧٥ ·

ولقد تسلح المتكلمون بسلاح العقل فى ردودهم على خصومهم وإذا تأملنا تلك التعريفات السابقة لعلم الكلام ، نجد أنها تستخدم صيغة الاقتدار ، أى يجب أن يكون لدى المتكلم القدرة التامة والعلم بجميع العقائد ، وما يتوقف عليه إثباتها من الأدلة ورد الشبه ، وكذلك العلم بطرق الأدلة العقلية ، وأيضا العلم بالعقائد المخالفة والرد عليها وإثبات بطلانها .

ولقد كان المتكلمون أكثر قدرة من غيرهم من المفكرين الإسلاميين على مقاومة الفكر الدينى الشرقى ، ويوضح ذلك ما ذكره ابن المرتضى من أنه عندما منع الرشيد الجدال فى الدين وحبس أهل علم الكلام ، كتب إليه ملك السند أن يرسل إليه من يناظر رجال الدين عنده ، « فإن كان الحق مع من أرسلته اتبعتك وإن كان مع رجالى اتبعتنى » ، فأرسل إليه الرشيد قاضيا محدثا وفقيها ، فسأله أحد السمنية الذى دفع الملك إلى هذا ، وقال هل يقدر الله على أن يخلق مثله ، فأجاب القاضى هذه مسألة من مسائل علم الكلام وهو بدعة وأصحابنا ينكرونه ، فقال السمنى للملك قد كنت أعلمتك دينهم وأخبرتك بجهلهم وتقليدهم وغلبتهم بالسيف ، فأمر الملك القاضى بالانصراف ، وكتب معه كتابا للرشيد قال فيه ، أنى كنت قد بدأتك بالكتاب وأنا على غير يقين مما حكى لى عنكم ، فالآن قد تيقنت ذلك بحضور القاضى ، ولما ورد الكتاب على الرشيد قامت قيامته وضاق صدره ، وقال أليس لهذا الدين من يناضل عنه ، قالوا بلى يا أمير المؤمنين هم الذين نهيتهم عن الجدال فى الدين وجماعة منهم فى الحبس ، فقال أحضروهم فلما حضروا قال ما تقولون فى هذه المسألة ، فقال صبى منهم ، هذا السؤال محال لأن المخلوق لا يكون إلا محدثا والمحدث لا يكون مثل القديم ، فقد استحال أن يقال يقدر على أن يخلق مثله أو لا يقدر ، فقال الرشيد وجهوا هذا الصبى إلى السند ليناظرهم[1] .

ونجد كتب المتكلمين من سائر الفرق زاخرة بالردود على أراء أصحاب الديانات الشرقية ، فالمعتزلة على سبيل المثال وهم أول فرقة كلاميـة قد أبلوا فى ذلك بلاء حسنا ، فلقد ذكر ابن المرتضى فى ترجمة طبقات المعتزلة ، معرفتهم لآراء الزنادقة والدهرية والثنوية وغيرهم من أصحاب الديانات الشرقية القديمة ، وردودهم عليهم ومناقشاتهم لهم ومناظراتهم ومجادلاتهم .

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص٣٢ - ٣٣ ولقد روى هذه الحادثة بأكثر من رواية .

ففى ترجمة واصل بن عطاء يذكر أنه كان أعلم الناس بأقوال الزنادقة والثنوية وسائر المخالفين ، وأنه رد عليهم ، وأنه قد أرسل أصحابه يجوبون الآفاق لمناظرة المخالفين فأرسلهم إلى المغرب وخراسان وأرمينية وإلى سائر البلاد التى فتحها المسلمون ، ليناقشوا المخالفين ، وأورد ابن المرتضى لواصل بن عطاء كتبا فى الرد على الثنوية[1] .

أيضا فى ترجمة العلاف ذكر أن له مناظرات طويلة مع المجوس والثنوية ، وأنه كان يقطع الخصم بأكل كلام، ويقال إنه أسلم على يده زيادة على ثلاثة آلاف رجل .

ولقد ناظر العلاف صالح بن عبد القدوس، وكان صالح من الثنوية وقال فى العالم بأنه من أصلين قديمين نور وظلمة، كانا متباينين فامتزجا، فقال له العلاف فامتزاجهما أهو هما أم غيرهما ، قال بل أقول هو هما، فألزمه العلاف أن يكونا ممتزجين متباينين إذا لم يكن هناك معنى غيرهما ولم يرجع ذلك إلا إليهما ، فانقطع صالح[2] .

ولقد ذكر أيضا مناقشة جعفر بن حرب لأحد الثنوية ، فقال على لســان جعفر « فأنا أسالك عن المسألة عنها أبو الهذيل حتى تجيبنى فقال لى قبل كل شىء ينبغى للعاقل أن يتصف فى القول كما يجب عليه أن يحسن فى الفعل فقلت له صدقت ، فخبرتى من وعظك بهذه الموعظة النور فهو مستغنى عنها ، لأنه لا خير فى العالم الا منه ولا يكون منه الشر البتة ، أم الظلمة فلا يكون منها الخير أبدا وهى مطبوعة على الشر ، فلا معنى لهذا الوعظ .

ثم قال لى أنت غافل عما عليك فى هذا الباب ، أن من مذهبك أن الله تعالى قد وعظ قوما يعلم أنهم لا يتعظون ، ويأمرهم بالخير ويعلم أنهم لا يفعلون ، وأرسل إليهم ويعلم أنهم يكذبون ، فليس بمستنكر أن أعظ من لا يقبل الوعظ ولا يكون منه الخير ، قال جعفر بل أنت غافل لأنك لا تعلم كيف قولنا ، لأنا نقول أن الله أقدر من أمره بالخير عليه، فهل تقول فى الظلمة أنها تفعل الأقدار على الخير، فقال أو ليس من مذهبكم أن الكافر لا يقدر أن يؤمن والمؤمن لا يقدر أن يكفر ، قال جعفر ليس هذا من مذهبنا ومن قال بهذا من أمتنا فهو شر حالا منك عندنا فانقطع[3] .

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص١٧ - ٢١ .

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص٢٦ - ٢٧ .

(٣) ابن المرتضى : المنية والأمل ص٣٢

ويلاحظ على ردود جعفر بن حرب على الثنوية ادعاؤه بأن الرد لا يستقيم إلا على رأى المعتزلة ، أما خصومهم من متكلمى أهل السنة فإن الرد لا يستقيم على رأيهم ٠

ولقد ذكر ابن المرتضى أن أبو على الجبائى كان ينظر فى شىء من النجوم ، وكان يقول أكثره يجرى مجرى الأمارات وله كتاب فى الرد على المنجمين[1] ٠

وهذا يشير إلى المناظرات التى كانت تجرى بين المعتزلة وبين أصحاب تلك الديانات المخالفة للإسلام ، بل لقد كانت بعض تلك المناظرات تتم فى حضرة الخلفاء ، فلقد جمع المأمون بين أبى الهذيل العلاف وبين زادان بخت الثنوى وجرت بينهما مناظرة[2] ٠

ونجد كذلك الخياط فى كتابه الانتصار يورد بعضا من ردود أوائل المعتزلة على الثنوية وغيرهم ، وأوقف القاضى عبد الجبار جزءًا من كتابه المغنى لشرح آراء الفرق غير الإسلامية وشبههم والرد عليها ، وغير ذلك من كتب المعتزلة ، وسوف نرى فى عرض ردود المتكلمين على أصحاب الديانات الشرقية نماذج من تلك الردود ٠

وأيضا اضطلع بمهمة الرد على هؤلاء المخالفين للإسلام الماتريدى وأتباعه ، ففى كتاب التوحيد وكتاب تأويلات أهل السنة للماتريدى ، وهما يعدان من أقدم المراجع فى عرض آراء هذه الفرق على اختلافها ، وردوده على هذه الآراء ومحاولة إثبات بطلانها ، فى قدم العالم وإنكار الصانع وإنكار الوحدانية وإنكار النبوات وإنكار المعاد مما سوف نعرض له فيما بعد ٠

أيضا لا يقل جهد الأشاعرة عن سابقيهم من المعتزلة ومعاصريهم من الماتريدية ، فى الرد على هؤلاء المخالفين ، فتقرأ فى كتب الأشاعرة ، ابتداء من كتب مؤسسها أبو الحسن الأشعرى ، وأتباعه من بعده ، ذكر هذه الآراء والرد عليها وإثبات بطلانها ٠

ونجد ردودًا من سائر المتكلمين من غير المعتزلة والماتريدية والأشاعرة فلقد ذكر ابن النديم ، أن هشام بن الحكم وهو من الشيعة له من الكتب التى رد فيها على

---

(١) ابن المرتضى : المنية والأمل ص٥٥ ٠

(٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص٤٢ ٠

هؤلاء المخالفين ، كتاب الدلالات على حدوث الأشياء ، كتاب الرد على الزنادقة ، كتاب الرد على أصحاب الاثنين ، كتاب الرد على أصحاب الطبائع(١) .

وأيضا من متكلمى المجبرة والحشوية من قام بتأليف كتب للرد على هؤلاء ، فيذكر ابن النديم الحسن بن موسى النوبختى ، فله كتاب للرد على أصحاب التناسخ ، وأيضا أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار ، له كتاب فى الرد على الملحدين ، وأيضا الكوشانى له كتاب فى خلق الأفلاك(٢) .

ومن الخوارج ذكر الهيثم له كتاب الرد على الملحدين(٣) .

ومن هذه النماذج يتبين أن المتكلمين من مختلف الاتجاهات قد قاوموا هذا الفكر الشرقى ، والفوا الكتب للرد على أصحابه وبيان تهافته وبطلانه ، ولم تكن مهمة المتكلمين قاصرة على مقاومة ذلك الفكر ، بل قاوموا أيضا الفرق المنتسبة إلى الإسلام ، والتى ذاع بينها ذلك الفكر ، وقالت بأفكار خارجة عن الإسلام .

ولقد كان هذا الفكر الشرقى القديم عاملا هاما فى اتساع هوة الخلاف بين المتكلمين على الرغم من معارضتهم جميعا لهذا الفكر ، إذ أصبح هذا الفكر تهمة يلصق بها كل فريق من المتكلمين غيره ، وذلك عن طريق إلزام كل فريق غيره بأقوال لم يقلها ، بحيث تكون هذه الإلزامات تؤدى إلى الشبه بين ما تؤدى إليه أقوالهم وبين هذا الفكر .

ونكتفى بمجرد الإشارة إلى هذه الإلزامات والاتهامات التى ألصقها كل فريق من المتكلمين إلى مخالفيه ، فمنها اتهام الماتريدى والأشاعرة للمعتزلة للقول بقدم العالم وفى هذا مخالفة للتوحيد وقل بوجود قدماء مع الله فى الأزل ، ومشابهة لقول الدهرية بقدم الطينة ، وهذا الإلزام نتيجة لقول المعتزلة بشيئية المعدوم(٤) .

وأيضا نجد البغدادى يتهم النظام من المعتزلة بأنه كان فى شبابه قد عاشر قوما من الثنوية ، وقوما من السمنية القائلين بتكافؤ الأدلة ، وخالط بعد كبره قوما من

(١) ابن النديم : الفهرست ص٢٤٩ .

(٢) ابن النديم : الفهرست ص٢٥١ - ٢٥٥ .

(٣) ابن النديم : الفهرست ص ٢٥٩ .

(٤) أنظر : رسالتنا للدكتوراه « أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية » ، حيث ناقشنا بالتفصيل هذا الاتهام .

ملاحدة الفلاسفة ، فأخذ من الثنوية قوله بأن فاعل العدل لا يقدر على فعل الجور والكذب ، وأعجب بقول البراهمة بإبطال النبوات وغير ذلك من الاتهامات(١) .

وأيضا نجد الملطى يورد حديثا يجعل القائلين بالقدر وهم المعتزلة مثل القائلين بالاثنين ، وأحاديث أخرى تنذرهم بسوء العاقبة فى الآخرة(٢) .

وهذه الاتهامات وغيرها ليست صحيحة ، بل هى مجرد اتهامات فلقد جاهد المعتزلة ضد القائلين بقدم العالم ، ومناقشات أوائل المعتزلة لهم والتى استفاد منها خصومهم من الماتريدية والأشاعرة تفيض بها كتبهم ودفاعهم عن التنزيه والذى أدى بهم إلى نفى الصفات ، حتى لا يثبت لها القدم مع الله ، وتسميته أنفسهم بأهل العدل والتوحيد ، كل ذلك يشهد بأن المعتزلة أبعد ما يكون فى تصوراتهم القول بقدم العالم ، وأنه قد أسىء فهم موقفهم من شيئية المعدوم ، فضلا على أن أحدا منهم لم يصرح بقدم العالم ، والقائلون منهم بشيئية المعدوم من حيث هو معلوم أو يخبر عنه أو يذكر ، لم يقولوا بأن الشىء يعنى الوجود حتى يبعدوا أية مظنة بوجود المعدوم فى الأزل ، مما يؤدى إلى قدم الأشياء فى الأزل ، إنما كان ذلك من إلزامات خصومهم .

ويذكر الخياط أن قول المعتزلة بأن الله لا يفعل الظلم ليس مشابها لقول المنانية أو الديصانية وغيرهم من الثنوية ، بأن الله الخير (النور) لا يفعل الشر ، وذلك لأن الظلم لا يقع إلا من ذى حاجة حاملة على اعتقاده أو جاهل بقبحه وعاقبته ، وليس للمنانية أن تعتل بمثل تلك العلة ، وذلك لأنهم يزعمون أن النور يجتلب المنافع ويدفع المضار وتدخل عليه الآفات وتغلب عليه الظلمة حتى لا يعلم شيئا لغلبتها عليه ، فإذا كان ذلك كذلك فلا دليل لهم على الشر والظلم لا يجوز وقوعهما منه .

وذكر الخياط فى موضع آخر تفرقة المعتزلة بين الشر الطبيعى الذى هو شر على سبيل المجاز وهو من فعل الله ، كالقحط والجدب وهلاك الزرع وبين الفساد الحقيقى وهو المعاصى ، لأنها الشر الحقيقى الموصل إلى عذاب الله وذلك من العباد(٣) .

وهذه نماذج من الإلزامات والاتهامات ، وهى تبين لنا كيف أن هذا الفكر الشرقى القديم ، كان له دورا واضحا فى اتساع هوة الخلاف بين المتكلمين ، وأخذ

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٣١ وما بعدها .

(٢) الملطى : التنبيه ص١٦٠ .

(٣) الخياط : الانتصار ص٤٢ - ٤٣ و ٨٥ .

يرمى به كل فريق غيره بتهمة الوقوع فيه ، وحقيقة هذه الاتهامات أنها باطلة ولا أساس لها وأنها مجرد إلزامات يلزم كل فريق خصمه بها ، ولقد كثرت هذه الإلزامات والاتهامات بين المتكلمين ، وأوردنا أمثلة لها مكتفين بمجرد الإشارة إليها ، لأن مناقشاتها بالتفصيل لا يتسع له هذا المجال .

● **مظاهر الخلاف :**

إن الخلاف واضح بين الفكر الدينى الشرقى القديم وبين عقائد الإسلام ، وسوف نورد مظاهر هذا الخلاف معتدين على ما ذكره البغدادى من مسائل الخلاف بين عقائد أهل السنة ، وبين الفرق غير الإسلامية أو التى تنتسب إلى الإسلام وذاع بينها هذا الفكر ، ومن هذه الخلافات التى أوردها :

قول أهل السنة بالخبر المتواتر الذى يستحيل التواطؤ على وضعه ويوجب العلم الضرورى بصحة مخبره ، وبينما يقول السمنية بإنكار الخبر المتواتر ، وإنكار الخبر يعنى التشكيك فى أخبار الرسل .

وقول أهل السنة بحدوث العالم ، وإجماعهم على أن العالم كل شىء هو غير الله عز وجل ، وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الأزلية مخلوق مصنوع ، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ، ولا هو من جنس العالم ولا من جنس أى شىء من أجزاء العالم ، وأجمعوا على أن أجزاء العالم قسمان : جواهر وأعراض ... وهذا خلاف من قال باختلاف الأجسام لاختلاف الطبائع ، وقول الثنوية أن الأجسام نوعان : نور وظلمة ، وأن الخير من النور ، والشر من الظلمة ، وأن فاعل الخير والصدق لا يفعل الشر والكذب ، وفاعل الشر والكذب لا يفعل الخير والصدق .

ولقد قال أهل السنة أن صانع العالم قديم لم يزل موجودا ، على خلاف قول المجوس فى قولهم بصانعين أحدهما شيطان محدث ، وأيضا خلاف قول الغلاة من الروافض ، الذين قالوا فى على : إنه جوهر مخلوق محدث ، لكنه صار إلها صانعا بحلول روح الإله فيه .

وأجمع أهل السنة على أن الله تعالى غنى عن خلقه ، لا يجتلب بخلفه إلى

نفسه نفعا ولا يدفع عن نفسه ضررا ، وهذا خلاف قول المجوس فى دعواهم أن الله إنما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأذى أعوانه .

وأجمع أهل السنة على أن صانع العالم واحد ، على خلاف قول الثنوية بصانعين قديمين ، أحدهما نور والآخر ظلمة ، وخلاف قول المجوس بصانعين ، أحدهما إله قديم اسمه عندهم يزدان ، والآخر شيطان رجيم اسمه أهرمن ، وخلاف قول المفوضة من غلاة الروافض فى أن الله تعالى فوض تدبير العالم إلى على ، فهو الخالق الثانى ، وخلاف قول الخابطية أتباع أحمد بن خابط ، أن الله تعالى فوض تدبير العالم إلى عيسى بن مريم ، وأنه هو الخالق الثانى .

ولقد قال أهل السنة بإثبات الرسل من الله تعالى إلى خلقه ، وذلك خلاف قول البراهمة المنكرين لهم .

وقال أهل السنة أن الأنبياء كثير ، والرسل منهم ثلاثمائة وثلاثة عشر ، وأول الرسل أبو جميع البشر وهو آدم عليه السلام ، وآخرهم محمد ﷺ ، على خلاف قول المجوس فى دعواهم أبو جميع البشر كيومرث الملقب بكلشاه ، وخلاف قولهم : إن آخر الرسل زرادشت ، وخلاف قول من زعم من الخرمية أن الرسل تترى لا آخر لهم .

وقال أهل السنة بنبوة موسى فى زمانه ، خلاف قول منكريه من البراهمة ، والمانوية الذين أنكروه مع إقرار المانوية بعيسى عليه السلام ، وقال أهل السنة بتكفير كل متنبى و « أى مدعى للنبوة » ، سواء قبل الإسلام كزرادشت ويوراسف ومانى وديصان ومرقيون ومزدك أو بعده كمسيلمة وسجاح والأسود بن يزيد .

وهذه الفرق بأجمعها تخالف مبادىء الإسلام الخمسة ، وهى : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت الحرام ، ومن أسقط وجوب ركن من هذه الأركان الخمسة أو تأويلها على معنى موالاة قوم كما تأولت عليها المنصورية والجناحية من غلاة الروافض فهو كافر ، وعلى هذا فهذه الفرق خارجة عن دين الإسلام[1] .

ولقد دارت مناقشات ومجادلات بين المتكلمين وأصحاب الديانات الشرقية ،

---

(١) البغدادى : الفرق بين الفرق ص٣٢٣ إلى ٣٥٩ .

حاول فيها المتكلمون أن يردوا بسلاح العقل على حجج هؤلاء وأقوالهم وتفنيد أدلتهم وإثبات بطلانها ، ويمكننا أن نحصر مجالات هذه المناظرات فى بعض الموضوعات التى دار الجدل حولها ، وهى :

- (**أولاً**) القول بقدم العالم وإنكار وجود الله تعالى .
- (**ثانيًا**) إنكار وحدانية الله تعالى والقول بالتجسيم والتشبيه .
- (**ثالثًا**) إنكار النبوات .
- (**رابعًا**) إنكار المعاد والقول بالتناسخ .

* * *

(ثانيا) الرد على القائلين بقدم العالم وإنكار وجود الله

مشكلة قدم العالم من المشكلات الصعبة والهامة التى أولاها المتكلمون عناية خاصة ، وترجع أهميتها عندهم إلى أنهم ربطوا بينها وبين القول بإنكار وجود الله تعالى ووحدانيته .

ولقد كانت تلك المشكلة مثار نقاش وخلاف بين المتكلمين والفلاسفة وليس ببعيد عن الأذهان اتهام الغزالى للفلاسفة بالكفر لقولهم يقدم العالم ورد ابن رشد على ذلك ، ولقد اختلفت معانى القدم والحدوث وتعددت الأدلة والردود عليها من كل فريق .

ولسنا نريد أن نبحث هذه المشكلة هنا فى ذلك الإطار الذى دار بين المتكلمين والفلاسفة ، لأن ذلك يخرج عن نطاق بحثنا ، ولكننا نبحثها فى إطار أقوال أصحاب الديانات الشرقية القديمة ورد المتكلمين عليهم .

ومن خلال عرضنا لآراء الفرق الشرقية القديمة تبين لنا قولهم بقدم العالم ، فلقد جمع الثنوية القول بأصلين قديمين للعالم وقال معظمهم بقدم الأصلين ، وسوف نرجىء الحديث عن القول بقدم الأصلين ورد المتكلمين إلى الحديث عن الرد على إنكار وحدانية الله تعالى ، لأن القول بأصلين يعنى إنكار الوحدانية .

وسوف نبحث فى هذا الموضع القول بأصول طبيعية قديمة هى أصل العالم ومبدئه ، ونشير إشارة سريعة - لأن تفصيل ذلك قد سبق ذكره عند عرض آراء الفرق الشرقية - إلى ما يفيد قول الفرق الشرقية بقدم العالم ورد معظمها إلى أصول طبيعية قديمة .

فلقد أرجع مزدك الأصلين (النور والظلمة) إلى ثلاثة أصول طبيعية هى : الماء والنار والأرض ، وكذلك فرقة الكينوية .

كذلك قال ابن حزم : إن الديصانية والمرقيونية والمانوية يقولون بأزلية الطبائع الأربع وهى بسائط غير ممتزجة ثم حدث الامتزاج فحدث العالم بامتزاجها .

ولقد مر بنا تقسيم المانوية للنور إلى أجناس خمسة منها : النار والريح والماء ، وأيضا الظلمة إلى أجناس خمسة منها : الحريق والسموم والضباب وهذه الأجناس قديمة .

وذكر البيرونى قول البراهمة بقدم العالم وقدم الطينة .

وقالت بعض الفرق بأثر النجوم وتكون العالم من حركاتها ، وتدبيرها أمره ، بل وعبدها قوم منهم .

وذكر ابن حزم قول المجوس بقدماء خمسة هى إله الخير وإله الشر والزمان والمكان والطينة (الهيولى) .

وذكر الرازى قول صابئة حران بقدماء خمسة هى : الله والنفس والهيولى والزمان والمكان .

وسوف نبحث ردود المتكلمين على تلك الأقوال ونصنفها على النحو التالى :

١ - الرد على القائمين بفعل الطبيعة ، سواء كانت هيولى (قدم الطينة) أو عناصر طبيعية قديمة .

٢ - الرد على القائلين بتأثير النجوم وإرجاع أصل العالم إليها .

٣ - الرد على القائلين بقدم الزمان (المكان) الخلاء .

٤ - الرد على القائلين بإنكار وجود الله تعالى ، وذلك لأن القائلين بالقدم فى رأى المتكلمين منكرين لوجود الله تعالى ، وفى خلال ردهم على القدم كان يعنى ردهم أيضا على إنكار وجود الله تعالى .

وسوف نوجز القول فى تلك الردود ونكتفى بإيراد نماذج لها :

● الرد على القائلين بالطبائع :

وهؤلاء يرجعــون أصل العالم إلى مبدأ طبيعى واحد أو إلى أربعة مبادىء طبيعية .

ويرد المتكلمون بأن هذا القول باطل من عدة وجوه :

١ - أن هذه الطبائع أعراض محدثة متضادة على الأجسام ، لأن محال اجتماع الحرارة مع البرودة فى محل واحد ، فيجب حدوث الحرارة بعد بطلان البرودة ،

وكذلك الرطوبة بعد اليبوسة ، وهذه الطبائع جارية مجرى الحركة والسكون والسواد والبياض وسائر الأعراض المتضادة فيجب حدوثها ، واستحالة كونها قديمة ، أو بعضا لقديم ، أى بعضا لكلية حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة قديمة أزلية ، لأن المحدث لا يجوز أن يكون بعضا للقديم ٠

وعلى هذا يجب القول بحدوث هذه الطبائع وأنها حادثة عن غير طبائع ، فكذلك جائز حدوث العالم عن غير طبيعة[(١)] ٠

والباقلانى بذلك يقول : إن حكم الجزء ينطبق على الكل الذى يندرج تحته ذلك الجزء ، فإذا ثبت حدوث هذه الأجزاء ثبت حدوث الكل الذى صدرت عنه تلك الأجزاء ، وبذا لا يجوز القول بأن بعض العالم قديم وبعضه حادث[(٢)] ٠

٢ - مما يدل على استحالة قدم هذه الطبائع ، أنها لو كانت قديمة والعالم حادثا عنها لوجب قدمهـا مع قدمه ، وإذا كان الطبع قديما أزليا وكان الكائن عنه قديما أزلـيا ، فلم كان أحدهما موجبا للآخر وسببا له[(٣)] ٠

أى إذا كانت العلة والمعلول من جنس واحد واتصفا معا بالقدم فما المرجع أن يكون أحدهما علة للآخر ، وكلاهما موصوف بما هو موصوف به الآخر ٠

وهذا يبين اعتماد المتكلمين فى قولهم بحدوث العالم ، على أساس أن الله تعالى مخالف فى ذاته وصفاته وأفعاله لجنس المخلوقات وصفاتهم وأفعالهم ، فالله تعالى هو علة العالم ، ولما كانت العلة مخالفة فى جنسها للمعلول ، فالعلة قديمة والمعلول حادث ٠

وعلى هذا فلا يستتبع قدم العلة قدم المعلول ، لاختلاف جنسهما ، ولأن العلة ليست علة طبيعية فيكون فعلها ضروريا ، والله فاعل مختار ولا يعمل بالطبع ، ولا يستتبع وجود العلة المعلول بل يمكن التراخى بينهما ، وبذا تكون العلة قديمة والمعلول حادث ، لأن العلة ليست من جنس المعلول ٠

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص٣٧ ، ٣٨ ٠

(٢) قارن هذا بموقف ابن سينا وقوله : إن حكم الجزء ليس حكما للكل انظر: الإشارات ص٥٤٣ - ٥٤٤ و د ٠ هام الآلوسى : حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ص٦٧ ، ٦٨ ، والقول بأزلية بعض العالم وحدوث بعضه : تهافت الفلاسفة ص٩٤ هامش ٠

(٣) الباقلانى : التمهيد ص٣٨ ٠

٣ - الطبائع متنافرة ومتضادة فكيف امتزجت وتكونت منها الأجسام وهى بطبيعتها متنافرة ، فيذكر الماتريدى أن الطبائع فيها تنافر وتباعد ، ومع ذلك فإن فى العالم اتساق ونظام، دل على أن هناك مدبر عليم قهر هذه الطبائع على الائتلاف والاتساق ، إذ أن الحرارة بطبعها الارتفاع ، والبرودة بطبعها منحدر ، وقد يجتمعان فى جسم واحد ، أيضا ما تجده من اختلاف الطعام ، حتى أن الطعام الواحد يخرج على أنواع من الطعم نحو الملوحة والحموضة ، وهذا يدل على أنها ليست بنفسها ، ولكنها بيد من يملك كل شىء على ما شاء من غير أسباب .

ثم إن الطبائع متضادة ، والتضاد تدافع ، وفيه تفرق ، وفى التفرق تبدد وتـفان ، ومحال قيام الأشياء ، بنفسها مع هذا التناقض ، فلابد لها من جامع بمانع التدافع الذى فيه التبدد .

وأيضا المطبوع مقهور لا يقدر أن يمتنع عما طبع عليه ، فثبت أن عمله بغيره ، أن قد يمنع بغيره عن العمل ، ولو كان بنفسه ما احتمل ذلك وهذا يثبت أنه مقهور لقاهر عليم(١) .

وهذا الرد يقوم على أن الطبائع متضادة فكيف يتكون منها هذا العالم المتسق المنظم ، لابد من منظم مدبر لها بحيث يخرجها عن طبائعها المتضادة وينسق بينها لكى يحدث النظام المشاهد فى العالم ، وفى هذا إثبات الله .

ويشير أيضا إلى نفى الأسباب الطبيعية ، الذى يؤكده موقف الماتريدى من القائلين بفعل الأسباب الطبيعية كفاعلية التغذية وأنها سبب النمو ، فيرد عليهم بالقول بأن الجسم يبلغ حدا من الزيادة لا يتجاوزه مع وجود التغذية ، وكذلك اختلاف فاعلية الغذاء فى الناس والحيوان والنبات(٢) .

ولقد ظهر القول بنفى الأسباب الطبيعية واضحا فى رد البلاقلانى على القائلين بفعل الطبائع ، وسوف نتناوله بشىء من التفصيل فى النقطة التالية :

---

(١) الماتريدى : التوحيد ص١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١١٦ ، ١١٧ - والباقلانى: التمهيد ص٣٩، وأيضا ذهب النظام إلى أن الأشياء مطبوعة ومتضادة ولابد من قاهر يقهرها على غير طباعها وهذا دليل حدوثها ودليل حاجتها إلى محدث ، انظر الخياط : الانتصار ص٤٦ .

(٢) الماتريدى : التوحيد ص٣١ ، ٣٢ .

٤ - يعارض الباقلانى موقف القائلين بأن العالم من فعل الطبائع ، ويرى أنه مما يفسد ما يذهبون إليه أنه لو كانت الأجسام حادثة من الطبائع الأربع لوجب عند تناول جسم أن يحدث عند تناول سائر الأجسام ، فلو كان الإسكار والإحراق والتبريد وغير ذلك واقعا عن طبيعة من الطبائع ، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع أو معنى سواه أى أنه إما أن يكون جسما أو عرضا .

فإن كان هو نفس الجسم وجب أن يكون تناول سائر الأجسام يوجب حدوث الإسكار والشبع والرى وذلك لأن الأجسام كلها من جنس واحد ، وأيضا أن الشيء إذا أوجب أمرا وأثر تأثيرا ما ، وجب أن يكون ما هو مثله وما جانسه موجبا لمثل حكمه وتأثيره ، وما هو واقع وحادث يخالف ذلك ، وهذا دليل على فساد قولهم بالطبع وإنه فاعل للإجسام .

وإن كان ذلك الطبع عرضا فسد إثباته فاعلا ، لأن الأعراض لا يجوز أن كون فاعله ، فلا يجوز أن تفعل الأفعال الألون والأكــوان وغيرهما من أجناس الأعراض(١) .

وفى هذا الرد ينفى أن يكون الطبع فاعلا ويمهد لقوله بسلب الطبائع خصائصها الذاتية ، ونفى كل فاعلية لها .

ويمكن للخصم أن يرد على قوله إنه لو كانت الأجسام حادثة من الطبائع الأربع لوجب أن يحدث عند تناول جسم أن يحدث عند تناول الأجسام وذلك بالقول باختلاف النسب والمقادير التى تتكون منها الأجسام فليست نسبة الحرارة فى الأجسام الحارة والباردة نسبة واحدة ، وعلى هذا تختلف الأجسام باختلاف نسب مكوناتها ، ولا يجب أن يحدث عند تناول جسم أن يحدث عند تناول الأجسام .

ويورد الباقلانى دليلا آخر يعتمد فيه على نفى الأسباب الطبيعية ونفى الخصائص الذاتية للطبائع ، فيقول : « لو كان الإسكار والشبع والرى ونماء الزرع حادثا عن طبع الشراب والطعام والسقى والتسميد وحمى الشمس لوجب أن تزداد هذه الأمور ما كانت الأجسام محتملة لها عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله ، فكان يجب أن يزيد الزرع وينمى ، وإن بلغ حد النهاية فى مستقر العادة ، إذا أديم سقيه وأكثر تسميده وإظهاره للشمس ، حتى يزيد بذلك أبدا وينمى ، وأن توجب له

(١) الباقلانى : التمهيد ص٤٠ .

هذه الأمور الزيادة فى غير ابان الزرع وحينه ، كما توجب ذلك فى وقت عادة خروجه ، وفى علمنا أن السقى والتسميد يعود بتلفه إذا بلغ مقدارا ما ، وأنه لا يوجب له ذلك فى غير حين نمائه ، دليل سقوط ما قالوه .

وكذلك فلو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه ، لم يحدث له أبدا من الشبع والرى ما يحدث له عند الحاجة إلى تناول الطعام والشراب ، بل يصير ذلك ضررا ، وألما ، وإذا كان هذا هكذا وجب بطلان ما قالوه ، وفسد أن تكون الطبائع التى هى فى هذه الأشياء بزعمهم موجبة لهذه الأمور »[1] .

ولقد لاحظ الأستاذ الدكتور عاطف العراقى ، أن هذا الرد ينطوى على مغالطات لا حصر لها ، « وأهمها ، أن أصحاب الطبائع إذا كانوا كما لاحظنا يركزون على تحديد خصائص ثابتة لأفعال كل شىء ، فإنهم يعلمون تمام العلم أن هذه الخصائص تقوم على أسباب محددة ثابتة إذ من الأفكار الأولية عندهم أن زيادة الشبع والرى إلى درجة تزيد على حاجة الجسم ، تؤدى إلى ضرر الجسم ، أى تنقلب ضدا لهذا الجسم ، فالأجسام عندما تأخذ حاجتها من الماء مثلا فإن هذا يقوم على خصائص ثابتة للجسم وخصائص محددة للماء ولابد من القول بالعلاقة بينهما ، تلك العلاقة التى تظهر تماما إذا عرفنا خصائص كل من الجسم والماء ، فإذا كان أصحاب الطبائع يذهبون إلى هذا ، فإن نقد الأشاعرة لهم يعد نقدا لا أساس له[2] .

وأهل الطبائع يرجعون الأسباب إلى الطبائع وحدها ، ويعتمدون فى ذلك على ما يشاهدونه فى الحس ، وبأن هناك علاقة ضرورية بين الأسباب والمسببات ، فإنهم يقولون إنهم يعلمون حسا واضطرارا أن الإحراق والإسكار الحادثين واقعان من حرارة النار وشدة الشراب .

لكن الباقلانى يرد على هذا الاعتراض ، بأن الذى نشاهده ونحسه إنما هو تغير حال الجسم عند تناول الشراب ومجاورة النار ، وكونه سكران ومحترقا وتغيرا عما كان عليه فقط ، أما سبب ذلك فلا نعلمه عن طريق المشاهدة أو الحس بل ندركه بدقيق الفحص والبحث ، أى عن طريق النظر والاستدلال ، وينتهى الباقلانى إلى أن السبب هو الله تعالى ، وهو الذى يفعل الإحراق وسائر الأسباب التى نشاهدها[3] .

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص٤٢ وإلى هذا ذهب الماتريدى كما سبقت الإشارة إلى ذلك .

(٢) د . عاطف العراقى : تجديد المذاهب الفلسفية والكلامية ص٦٤ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ص٤٣ .

وهكذا ينفى الأشاعرة على لسان الباقلانى الأسباب الطبيعية وسلب الطبائع خصائصها الذاتية ، لكى يثبتوا أن الله هو الفاعل الوحيد ، ويشاركهم فى ذلك الماتريدى كما سبقت الإشارة إلى رأيه ، أما موقف المعتزلة فإنه يخالف كل من الأشاعرة والماتريدية ، فهم يثبتون أن الطبائع حادثة وأن محدثها هو الله تعالى ، لكن هذه الطبائع ذات خصائص ثابتة وقوانين طبعها الله فيها وتسرى بمقتضاها ، ويتضح موقفهم هذا من عرض آرائهم فى الأفعال المتولدة ، فالنظام من المعتزلة يقول « ما حدث فى غير حيز الإنسان فهو فعل الله سبحانه بإيجاب خلقه للشيىء ، كذهاب الحجر عند دفعه الدافع ، ومعنى ذلك أن الله سبحانه طبع الحجر طبعا إذا دفعه دافع أن يذهب وكذلك سائر الأشياء المتولدة[1] .

ويذهب معمر بن عياد من المعتزلة إلى أن لا يفعل سوى الأجسام أما الأعراض التى تحل بالأجسام فإنها من فعل الأجسام أما بالطبع كالنار التى تحدث الإحراق والشمس التى تحدث الحرارة والقمر الذى يحدث التلوين ، وإما اختيارا كالحيوان الذى يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ، فالإنسان لا فعل له غير الإرادة وسائر الأعراض أفعال الأجسام بالطباع[2] .

فهم بذلك يثبتون الخصائص الذاتية للطبائع ، ومهما يكن من سوء فهم خصومهم خاصة البغدادى لهـذه الأقوال ، فإن هذا لا يقدح فى سلامة موقف المعتزلة ، إذ يقولون إن الله هو الذى أعطى لهذه الطبائع طبعها التى تسير بمقتضاه ، وسوف نعود إلى ذلك فى التعقيب ، ونواصل عرض ردود المتكلمين .

٥ - الطبائع لا تخلو من أن تكون جواهر أو أعراض ، فإن كانت جواهر فإنها تكون محلا للأعراض التى تعترضها من الاجتماع والافتراق ودل اختلاف الجواهر مع اجتماع الأخلاط فيها ، على غلبة الأعراض عليها ، والأعراض لا تقوم بنفسها ، بل بيد من جعل الجواهر تحتمل قبول الأعراض .

وإن كانت أعراضا استحال قيامها بنفسها ، وهذا يدل على أنها فى حاجة إلى

---

(١) الخياط : الانتصار ص٤٦ وأيضا الأشعرى : مقالات الإسلاميين حـ٢ ، ص ٨٩ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين حـ ٢ ص ٨٩ - البغدادى : الفرق بين الفرق ص١٥٣ ، الشهرستانى : الملل والنحل حـ١ ص ٨٣ ، ٨٤ .

مدبر ، وإن كانت كذلك فهى ليست بنفسها ، بل بيد من جعلها كذلك وفى ذلك إثبات حدوثها وإثبات المحدث لها[1] .

٦ - ولا يجوز لهم الاحتجاج بأنهم لم يجدوا جسما يخلو من هذه الطبائع الأربع ، فوجب أن تكون الأجسام مركبة منها ، فإن ذلك يوجب عليهم أن تكون الأجسام مركبة من : النور والظلام والألوان والعموم والروائح والحركات والسكنات وسائر مالا تنفك عنه سائر الأجسام[2] .

٧ - الطبائع ليست حية ولا عالمة ولا قادرة ، ومعلوم أن الفعل المتسق المنتظم لا يكون إلا من عالم حكيم ، فكيف يفعل من ليس عالما وليس قادرا فإن قالوا ، لو كان الفاعل حكيما لم يقع فى بنائه خلل ولا وجدت الحيوانات المضرة فعلم أنه بالطبع ، يجاب عن ذلك بالقول إن هذا ينقلب عليكم بما صدر منه من الأمور المنتظمة المحكمة التى لا يجوز أن يصدر مثلها عن طبع ، فأما الخلل المشار إليه فيمكن أن يكون للابتلاء أو الردع أو العقوبة أو فى أية منافع لا نعلمها[3] .

أى كيف يتيسر للطبيعة الميتة أن تحدث فعلا منسقا منظما ، ويقوم الرد على جعل الأسباب بيد الله .

٨ - وبالنسبة لموقف المتكلمين من القائلين بالهيولى وقدمها وأنها أصل العالم ، نجد أن ردود المتكلمين تتركز فى إثبات أن هذه المادة لا فعل لها لأنها قوة عمياء جاهلة ، وليست قديمة لاحتمالها الأعراض وتحولها من حال إلى حال ، وفى هذا التحول والتغير تلفها وفسادها ، والقديم بذاته يستحيل عليه كل ذلك ، وإثبات الجسمية والعرضية للهيولى إثبات لحدوثها لأن ذلك أمارات الحدث ، والقول بحدوثها يعنى أن فعلها لا يرجع إليها بل إلى الله ، ونشير بإيجاز إلى ردود المتكلمين على قدم الهيولى ، وذلك لأن تلك الردود لا تخرج فى حقيقتها عن ردودهم على أصحاب الطبائع .

زعم أصحاب الهيولى أن العالم كان شيئا واحدا خاليا من الأعراض ثم حدثت فيه وتشكلت وانقسمت وتركب منها العالم ، وقال فريق منهم : إن الهيولى هى جواهر العالم ولم تزل متعددة منقسمة بسيطة وعنوا بذلك خلوها من الأعراض .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ص١٤٢ - ١٤٣ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص٢٩ .

(٣) ابن الجوزى · تلبيس إبليس ص٤٣ .

وعلى ذلك فالهيولى إما أن تكون جوهراً واحدا ، أو جواهر متعددة ، فلو كانت جوهرا واحدا لكان ذلك باطلا ، وذلك لتعدد جواهر العالم وأجسامه وأيضا كيف صار الجوهر الواحد جواهر متعددة بحدوث الأعراض فيه ، لأن حدوث الأعراض يغير الصفة ولا يزيد العدد .

وأيضا لو كانت جواهر متعددة ، فإن الجواهر لا تخلو من اجتماع وافتراق وهما عرضان ، وأيضا يستحيل تعرى الجواهر عن الأكوان لأنه لا تعقل جواهر غير متلاصقة ولا متباعدة ، وفى هذا بطلان تعرى الجواهر من الأعراض .

وإذا كانت الهيولى عارية من الأعراض ثم حدثت الأعراض ، فلا يخلو حدوث الأعراض فيها ، إما أن تكون قد حدثت بقوة طبيعية فى الهيولى ، أو حدثت بتأثير صانع قديم ، أو حدثت من غير اقتضاء طبيعة ولا قصد قاصد .

ولو حدثت بقوة طبيعة فلا يخلو أن تكون هذه القوة إما ثابتة فى الأزل وإما حادثة ، فلو كانت ثابتة فى الأزل لوجب أن يثبت مقتضاها فى الأزل ، وذلك لأن العلة الطبيعية لا يستأخر عنها التأثيرات ، وهذا إبطال لمذهبهم لأنهم حكموا بحدث الآثار وقدم العنصر .

وإن زعموا أن القوة الطبيعية حادثة ، يقال لهم ما الذى يوجب حدوثها ، فإن قالوا إنها حادثة من غير اقتضاء يوجب حدوثها ، يقال لهم فهذا يوجب القول بأن جملة الآثار حادثة من غير اقتضاء وبذا يبطل قولكم .

وإن قالوا : إن الآثار حدثت بتأثير صانع ، فهذا القول أقرب الحق ، وعليهم أن يجعلوا الهيولى حادثة باقتدار الصانع .

وإن قالوا إنها حدثت من غير اقتضاء ولا قصد ، فيقال لهم إذا حدثت الأعراض من غير اقتضاء ولا قصد فاحكموا بحدث الجواهر من غير مقتض[1] .

وعلى هذا فالهيولى سواء كانت جوهرا واحدا أو جواهر متعددة فهى حادثة وفى حاجة إلى محدث هو الله تعالى ، ويلاحظ أن المتكلمين لا ينكرون الهيولى فى حد ذاتها بل ينكرون أن تكون فاعلة وأن العالم مركب منها - وينكرون أيضا قدمها .

وبعد ، فهذه نماذج من ردود المتكلمين على القائلين بأن أصل العالم مكون من

(١) البغدادى : أصول الدين ص٥٧ - ٥٩ ، وأيضا الجوينى : الشامل حـ١ص١١٧ - ١٢٥

الطبائع أو من الهيولى ، وتقوم هذه الردود على أساس إثبات حدوث الطبائع والهيولى وأنها فى حاجة إلى محدث ، وأنها ليست فاعلة بل نفى فريق من المتكلمين عن الطبائع خصائصها الذاتية وكل آثارها فى الفعل ، بينما أثبت فريق آخر أن للطبائع خصائصها الذاتية التى طبعها الله عليها ، وأنها حادثة وخالقها هو الله - فهناك إجماع من المتكلمين على نسبة خلق العالم إلى الله تعالى وأن الطبائع حادثة - ولقد كان هذا الموقف نتيجة لربطهم بين القول بقدم العالم وإنكار الصانع ، وإثبات قدم هذه الطبائع يعنى أنه سيكون مع الله قدماء - وهذا يعنى أنهم يقيمون تصوراتهم للطبيعة على أساس دينى ، وينظرون إلى الطبيعة من منظور دينى بحت ·

٢ - الرد على المنجمة :

يرد المتكلمون على القائلين بالنجوم وتدبيرها أمر العالم وحركاتها اللانهائية التى يحدث كل ما فى العالم من ظواهر طبيعية أو انسانية من سعادة أو شقاوة وفقا لتلك الحركات ، بل لقد عبدها قوم من هؤلا القائلين بتأثيرها ·

وتنبنى ردود المتكلمين على إثبات حدوثها وأنها ليست فاعلة وأن الذى أحدثها هو الله تعالى ، شأنها شأن سائر مخلوقاته ، وسنعرض فى إيجاز إلى نماذج من تلك الردود فيما يلى :

١ - يرد المتكلمون على قول المنجمة بالقول بإثبات حدوث النجوم ، فهى كسائر أجزاء العالم ، يجوز عليها ما يجوز على سائر الأجسام من الحد والنهاية والتأليف والسكون والانتقال من حال إلى حال ، ولو جاز قدم النجوم لجاز قدم الأجسام كلها ·

ويحاول الباقلانى إثبات حدوث النجوم والكواكب ، فيذكر أن الشمس مثلا ، تنتقل من برج الحمل إلى برج الثور إلى غيره من البروج ، وهذا الانتقال يعنى الحدوث ، إذ لو كانت قديمة لاستحال منها الخروج وانتقالها منه ، إذ كانت كائنة فيه لعينها ، كما أنها إذا كانت قديمة لعينها وجوهرا لعينها استحال خروجها من القدم والجوهرية ، لكنها تخرج من برج إلى برج وهذا الانتقال يعنى الحدوث ·

كما أنهـا لو كانت قديمـة فى هذه البروج ، لوجب أن تكون فى برج الحمل فى حال كونهـا فى برج الثور ، ولم تكـن بأن تكـون فى أحد المكانين بأولى من أن تكون فى الآخر ، إذا كان كونها قديما لم يزل موجودا ولا يزال كذلك موجودا ،

وإذا لم يجز ذلك ، ثبت حدوث حركات هذه الأفلاك وأكوانها ، وثبت بذلك حدوثها[1] .

٢ - مما يبطل أزلية حركة الكواكب هو تفاوت السرعة فيما بينها ، ويقول النظام فى ذلك « ليس تخلو الكواكب من أن تكون متساوية القطع لا فضل لبعضها على بعض فى السير والقطع أو بعضها أسرع قطعا وسيرا من بعض .

فإن كانت متساوية القطع فقطع بعضها أقل من قطع جميعها ، وإذا أضيف قطع بعضها إلى قطع البعض الآخر كان قطع الجميع أكثر من قطع الواحد .

وإن كان بعضها أسرع من بعض قطعا ، فما دخلته القلة والكثرة أيضا متناه[2] .

وهذا الدليل يقوم على أن تناهى الحركة يثبتها تفاوت السرعة لأنها تتم فى الزمان ، وهذا الدليل نجده عند أرسطو ، فلقد ذهب إلى أن كل حركة فى زمان ، وفى كل زمان يمكن أن تكون حركة ، كان كل متحرك ، فقد يمكن أن يتحرك أسرع وأبطا ، ففى كل زمان قد يكون حركة أسرع وأبطا[3] .

وأرسطو يقول بتناهى الحركة فى زمان متناه ، وانتهى إلى القول بحركات أزلية قديمة ، كحركة المحرك الأول لأزلية محركها ، ثم انتهى أيضا إلى وجود حركات أزلية أخرى وفاعلين آخرين قدماء مع المحرك الأول إذ أن بعد حركة المحرك الأول الأزلية ، توجد حركات أخرى أزلية وهى حركة الأفلاك[4] .

وهذا يوضح لنا أنه بالرغم من استفادة المتكلمين بالفلسفة اليونانية إلا أنهم لم يكونوا مجرد ناقلين أو مرددين لها ، فلقد رأينا رغم استفادة النظام من دليل أرسطو بتناهى الحركة إلا أنه انتهى إلى غير ما انتهى إليه أرسطو .

أيضا مما يثبت بطلان القول بحركات النجوم اللانهائية ، هو إبطال حركات لانهائية لها ، فكل حركة انقضت هى نهاية ما تقدم ، وإذا ثبت لها نهاية ثبت لها ابتداء .

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص٤٨ وما بعدها .

(٢) الخياط : الانتصار ص٣٥ ، ٣٦ .

(٣) أرسطو : الطبيعة تحقيق د . عبد الرحمن بدوى جـ٢ ص٦٢٢ .

(٤) أرسطو : مقالة اللام ص٧ ، ٨ وشرح فلسطوس لحرف اللام ص١٢ ، ١٣ من كتاب أرسطو عند العرب د . عبد الرحمن بدوى .

وأيضا الجواهر متفاوتة الحدود ، وتفاوتها يدل على أنها كائنة بعد أن لم تكن ، ولو وجب قدم الحركات لوجب قدم فنائها ، فتكون معدومة موجودة منذ الأزل ، وفى هذا تناقض ، وفيه أيضا لزوم الابتداء ، فيكون لهذه الحركات بداية ، وما له ابتداء فهو حادث(١) .

٣ - الربط بين القول بحدوث الأفلاك وبين القول بوجود الله تعالى وأن القول بقدمها يعنى نفى الصانع ، فهذه الأفلاك إن لم يكن لها محدث ، لجاز وقوع الآثار الأرضية والعلوية وسائر الحوادث من غير محدث ، وإذا ثبت حدوثها ثبت أن لها محدث(٢) .

٤ - ربط الأشاعرة بين القول بحدوث النجوم والكواكب وبين القول بالنفى المطلق لكل تأثير لها ، فيرى الباقلانى أن هذه الكواكب حادثة ولها محدث ، وأنها ليست خارجة عن المحدث لها بالطبع والا كانت قديمة مثله ، بل خرجت من المحدث لها على القصد والاختيار ولهذا فإنه قادر عليها ، وإن لم يكن قادرا عليها لأدى ذلك إلى نقص المحدث وحدوثه ، ولما كان المحدث قادرا عليها ، فإنه قادر على منع تأثيرات هذه الكواكب وأفعالها ، وفى هذا نفى تدبير الكواكب للعالم(٣) .

ويقول الباقلانى أيضا إنه لا يجوز أن تكون هذه التأثيرات والحوادث الأرضية والسماوية من فعل هذه الكواكب ، لأنها لو كانت من فعلها ، لم تخل من أن تكون فعلت هذه الأمور وهى قادرة عليها أو غير قادرة على ذلك فإن كانت غير قادرة استحال وقوع الأفعال منها لأنه يستحيل صدور فعل من غير القادر عليه ، وإن كانت قادرة على ما كان منها ومختارة له ، فلا يخلو كل واحد منها ، قديما كان أو محدثا ، من أن يكون قادرًا على ممانعة الآخر من فعله والاستبداد بوجود مراده دون مراد مخالفه(٤) .

وهنا يعتمد الباقلانى على دليل التمانع ، وهو يقوم على نفى أكثر من صانع واحد لهذا العالم ، ولو كان أكثر من صانع لاختلفا فى الإرادة .

ويورد الباقلانى احتجاج المنجمة بأن سير الكواكب وكونها فى البروج فعل

---

(١) الماتريدى : التوحيد ص١٤٥ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص٤٩ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ص٤٩ - ٥٠ .

(٤) الباقلانى : التمهيد ص٥٠ .

لـهـا ، أى ليست بحاجة إلى من يسيرها ، وذلك قياسا على أن حركات الناس وتصرفاتهم فعل لهم .

ويرد الباقلانى على ذلك بالتفرقة بين الحركة والفعل المختار للإنسان من قيام وقعود ، وبين الحركة والفعل الاضطرارى للإنسان كحركة الحمى والفالج ، أى أن هناك حركات اضطرارية وليست كل الحركات اختيارية ، ثم إن ما يبدو لنا من أفعال أو حركات أو صفات وأحوال القادرين ، ليست بأسباب كونهم قادرين ولا بأدلة على قدرتهم ، ولكننا نضطر عند مشاهدتها والعلم بها إلى كونهم قاصدين وأنهم بصفة القادرين ، على سبيل وضع العادة ومستقرها ، كما نضطر إلى خجل الخجل ووجل الوجل وشجاعة الشجاع أو جبن الجبان عند أمور تظهر منهم ليست بأسباب الشجاعة والجبن ولا دلالة عليهما ،ولكن العادة جارية بحصول العلم الضرورى بأحوالهم عند حصولها ، وإذا كان ذلك كذلك ، ولم نكن مضطرين إلى العلم بأن النجوم مختاره قادرة حية ولا عالمين بذلك من جهة الاستدلال لفقد الدليل عليه ، ثبت أن لا سبيل لهم إلى العلم بأنها حية قادرة .

والباقلانى يعتمد هنا أيضا على العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول ونفى مبدأ السببية كما فعل فى رده على أصحاب الطبائع ، وأيضا يعتمد على رأى الأشاعرة فى نسبـة الأفعال للعباد وأنها ليست من أفعالهم ، بل هى تنسب اليهم على سـبيل الـعـادة ، فالعلاقة بين العلة والمعلول علاقة اقترانية .

وأيضا ينفى الباقلانى أى تأثير طبيعى لهذه الكواكب فى أحوال المناخ من حرارة أو برودة ، فيرد على احتجاج المنجمة فى إثبات تأثيرات الكواكب على أساس ما يحدث من شدة الحرارة عند القرب من الشمس ، والبرد عند بعد عالمنا عنها وكون الاعتدال فى زمن الخريف والربيع عند توسطها .

ويقول ردا على ذلك بأن جميع ما ذكروه لا يدل على أنه من فعل الكواكب ، وذلك لأن حدوث التبريد والتسخين فى الأجسام عند مجاورة الثلج والنار ، لا يدل على أن ذلك من فعلها ، وكل شىء نقضنا به على القائلين بفعل الطباع من هذا الاستدلال ، فهو ناقض لتعلق المنجمين به .

ويورد دليلا آخر هو أنه لو كانت هذه الحوادث متولدة عن أكوان هذه الأفلاك فى البروج ، وجب أن يكون كون الشمس فى برج الحمل مولدا لمثل ما يولد كون

المشترى والقمر فيه وذلك باطل عندهم ، وإنما وجب ذلك لما قلناه من وجوب تجانس هذه الأكوان فى المكان الواحد مع تغاير الكائنين فيه ، وفى بطلان هذا دليل على فساد ما ظنوه من ذلك[1] .

ولا يبعد موقف الماتريدى كثيرا عن موقف الأشاعرة فى النفى المطلق لكل تأثيرات النجوم ، فيذكر أن قول المنجمة بتدبير النجوم أمر العالم لا يؤيده حس فهم لم يشاهدوا خلق العالم ، ولا يؤيده الاستدلال فليس فيه إثبات تدبير النجوم لأمر العالم ، بل يمكن قلب دليلهم عليهم ، وهو أن يكون تقلب النجوم بتقلب أحوال الأرض وما فيها من أشجار وبحار ومياه ، أى أن تكون مدبرة للنجوم لا النجوم مدبرة لها .

ثم إن التدبير المحكم للعالم خرج ممن عنده العلم والقدرة ، وهذه أمور تفتقدها النجوم فهى موات[2] .

٥ – وبالنسبة لموقف المعتزلة من القول بتأثير النجوم ، فهم يرون أن النجوم ليست فاعلة لأنها ليست حية ولا قادرة ولا مختارة ، وتلك شروط من يصح منه الفعل .

فالنجوم ليست حية فالشمس على ما هى عليه من الحرارة لا يصح أن تكون حية لأن الحياة تحتاج إلى بنية مخصوصة هى اللحمية والدمية وهى مفقودة فيها .

وهى ليست قادرة ولا مختاره لأنها لو كانت كذلك لوجب الاختلاف فى تصرفات الشمس فتطلع تارة من الشرق وتارة من الغرب ، ولكنها تستمر على وتيرة واحدة .

وأيضا لو كانت قادرة لكانت قادرة بقدرة والقادر بقدرة لا يفعل الأجسام ، وعلى هذا فالكواكب ليست فاعلة ولا تخلق الأجسام .

ولكن ماذا عن رأى المعتزلة فى تأثير الكواكب فى المناخ من حرارة وبرودة ، وفى الزرع من نمو ونضج ؟ يمكن القول بأن المعتزلة ترى أن الكواكب هى أحد الأسباب المؤثرة فى ذلك وليست هى كل الأسباب ، فإذا كان الزرع يختلف فى الزيادة

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ٥١ وما بعدها .

(٢) الماتريدى : التوحيد ص١٤٦ .

والنقص بحسب الشمس ، فإنه أيضا قد يختلف بحسب تعهد الزراع ، فعلى ذلك ليس بأن يضاف إلى الشمس أولى من أن يضاف إلى الزراع[1] ، وعلى هذا فالكواكب ليست فاعلة ، وتأثيرها فى الحرارة أو البرودة أو كأحد عوامل نمو الزرع إنما يكون بطبعها الذى طبعها الله عليه ·

٦ - الرد على قول بعض المنجمة بتعلق أحوال الناس من سعادة وشقاوة بالنجوم ومعرفتهم للغيوب ·

ويرد على ذلك الباقلانى بأن ذلك القول خبط وتخليط ، لأن الدليل المتعلق بمدلوله لابد أن تكون جهة تعلقه به معروفة ومعلومة ، كجهة تعلق الكتابة بالكاتب ويكون صانعها عالما ، ولكن لا وجه يعلم أن كون هذه الأفلاك فى البروج وسيرها وحركاتها دلالة على حدوث ما يحدث من الأمطار والنماء والنقصان وغلاء الأسعار وسفك الدماء والفساد وعلى ما يستر الناس بعلمه وما ينطوون عليه ، أى لا علاقة بين حركات هذه الكواكب وسيرها وبين السعادة والشقاوة التى تحدث للناس ·

ويرى أن هذا كله من علم الغيب ، ولا يعلمه إلا الله تعالى وحده ، فقد قال تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ فَلاَ يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إلاَّ مَنِ ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ ﴾[2] وغير ذلك من الآيات التى تنسب علم الغيب إلى الله ، فكيف يدرك الغيب بقطع الأفلاك وسير النجوم ، وأورد كذلك أحاديث نبوية تؤكد على استئثار الله بعلم الغيب وأن من يصدق ما يقوله المنجمة فقد كفر[3] ·

ومما سبق عرضه يتبين لنا موقف المتكلمين ومعارضتهم لأقوال المنجمة الذين قالوا بنسبة الأفعال كلها فى العالم إلى النجوم ، سواء ظواهر طبيعية وغير طبيعية من سعادة وشقاوة ، بل لقد وصل الأمر ببعضهم إلى عبادتها ، ولقد عارض المتكلمون ذلك الموقف فنفوا نفيا مطلقا كل أثر للنجوم ، وعابوا على أولئك الذين يعبدونها ، فكيف يعبدون من ليس بحى ولا فاعل ولا قادر ، وهى لا تعدو إلا أن تكون أجساما أو جمادا ، بل لقد ألحقهم بعض المتكلمين بعباد الأصنام ·

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ١٢١ ، ١٢٢ ، والمحيط بالتكليف جـ ١ ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ·

(٢) الجن : ٢٦ - ٢٧ ·

(٣) الباقلانى : التمهيد ص٥٨ - ٥٩ وأيضا ابن خلدون: المقدمة ص٤٨٨ حيث أورد إنكار الأنبياء لما يزعمه المنجمة من معرفة الغيب ·

ولقد أقر فريق من المتكلمين بأثر تلك الكواكب فى ظاهرة الحرارة أو البرودة ، وتعد أحد العوامل المساعدة على نماء الزرع ونضجه ، لكنها ليست خالقة ولا فاعلة لأجسام العالم ، ولا علاقة بين حركاتها وبين السعادة والشقاوة ، وهذا الموقف هو موقف صحيح ويعد أفضل من الموقف الذى أنكر فعل الكواكب فى هذه الظواهر المناخية .

ويرى « ابن تيمية » خطأ إثبات تأثير الفلك إثباتا مطلقا أو نفيه نفيا مطلقا ، لأن الله قد جعل نور الشمس والقمر من أسباب الحوادث ، ويرى أن ذلك هو موقف السلف[1] .

أما القول بخلق النجوم للعالم أو أنها تدبر أمره وأن السعادة والشقاوة مرهونتان بحركاتها ، فذلك أمر لم يقره المتكلمون وأيضا يؤكد ذلك الدين ، الذى يشير إلى خلق الله لهذا الكواكب وتسخيرها لما طبعت عليه ، وقول المنجمة خروج عن الدين ونقض للاعتراف بالخالق ووحدانيته .

على أن القول بالنجوم وتأثيراتها قول لا يمكن الاستدلال عليه ، بل إن العلم به كما يذكر بطليموس[2] يقوم على التقليد والظن[3] .

وفضلا عن ذلك فلقد نبه ابن خلدون على ضرر الاعتقاد بتأثيرات النجوم فى العمران البشرى ، بما يبعث فى عقائد العوام من الفساد ، فإذا أتفق صدقها فى حالات، فيظنون اطراد الصدق فى سائر أحكامها ، فيقع رد الأشياء إلى غير خـالـقـها .

وأيضا يبعث عليه ذلك التوقع من تطاول الأعداء المتربصين بالدولة إلى الفتك والثورة[4] ، ويؤيد كلام ابن خلدون ما سبق أن أشرنا إليه فى موضعه - من أن بعض المنجمة تنبأ بزوال دولة العرب وعودة دولة الفرس ، وكان ذلك من أسباب محاولة الفرس إحياء عقائدهم الشرقية القديمة وبعث مجدهم الغابر .

---

(١) ابن تيمية : الرد على المنطقيين ٢٦٩ .

(٢) أنظر لترجمته ابن النديم : الفهرست ص٣٧٤ حيث ذكر أنه أول من عمل الآلات النجومية والمقاييس والأرصاد ويعد من الرواد الأوائل فى علم النجوم .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ص٤٨٧ .

(٤) ابن خلدون : المقدمة ص٤٨٧ .

٣ - الرد على القائلين بقدم الزمان والمكان (الخلاء) :

لقد سبقت الإشارة إلى قول ابن حزم عن المجوس إنهم يقولون بقدماء خمسة منها الزمان والمكان (الخلاء) وإلى قول الرازى الذى يقال إنه أخذه عن الصابئة ، ويقال إن قوله قاله على لسان الصابئة ، ولقد ذكر فخر الدين الرازى قول الصابئة بالقدماء الخمسة وقال إنهم أخذوه عن قدماء الفلاسفة ·

ولسنا نخوض فى تفاصيل ذلك كله خاصة وأن المشكلة قد اتسع مداها بين الفلاسفة ومتأخرى المتكلمين ، لكننا سنقتصر على جوهر الخلاف ونوجز القول فى ردود المتكلمين بإيراد نماذج من موقفهم فيما يلى :

يرجع أساس الخلاف بين القائلين بقدم الزمان والمكان وبين المتكلمين إلى تغاير مفهوم الزمان والمكان عند كليهما ، فالقائلون بالقدم يقولون بنوع للزمان والمكان لا يقول به المتكلمون ، وسنعرض لفهوم الزمان والمكان عند كليهما ·

يرى القائلون بالقدم بأن المكان والزمان جوهران قائمان بذاتهما وليسا عرضين وأن قدمهما مدرك بفطر العقول بلا استدلال ، وكل عاقل يجد من نفسه القدرة على تصور الشىء فى مكان وزمان ، فالمكان وعاء المتمكنات ، كذلك يميز الإنسان بين وقت وآخر ·

والزمان نوعان : زمان مطلق وزمان محصور ، فالمطلق هو المدة والدهر ، وهو القديم ، والمحصور هو الذى يعرف بحركات الأفلاك ويجرى الشمس والكواكب ، فإذا توهمت حركة الدهر فقد توهمت الزمان المطلق ، وهذا هو الأبد السرمد ، وأن توهمت حركة الفلك فقد توهمت الزمان المحصور ·

ويبرهنون على قدم الزمان المطلق بأننا لو قدرنا مدة يوم « السبت مثلا » ، ولم نقدر مدة يوم آخر « الأحد مثلا » لم يكن عدم تقديرنا لليوم الآخر عدما له ·

فالزمان غير قابل للعدم لأن كل ما يصح عليه العدم كان عليه بعد وجوده بعدية زمانية فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما وهذا محال ، فإذا قد لزم من فرض عدمه لذاته محال ، فيكون واجبا لذاته ، والواجب لذاته قديم ·

والمكان أيضا نوعان مكان كلى مطلق لا يتعلق بتمكن ، ومكان جزئى خاص بالمتمكنات الجزئية ، والمكان المطلق يقبل المتمكن وليس هذا الذى فيه المتمكن وأيضا

قد يوجد من غير متمكن ، وهو يشمل الخلاء والملاء ، وينقسم تبعا للمتمكن ، والمتمكنات بمقتضى تعريفها توجد فى المكان وهى بطبيعتها متناهية ٠

والمكان الكلى يزيد امتداده على امتداد المتمكنات فيه لأنه غير متناه ، وهو لا نهاية له ، وكل مالا نهاية له قديم ، فالمكان قديم ٠

ويبرهن أبو بكر الرازى على وجود الخلاء والمكان الذى يتصل به بأنه لو فرض أن الله أخرج من هذا العالم شيئا (تفاحة مثلا) فإن المكان الذى كانت تشغله يبقى رغم ذلك ، وهو المكان العام الكلى الذى صار بعد ذلك خلاء ٠

أيضا أن المتمكن ليس فاعلا للمكان بل حال فيه ، فلا يبطل المكان ببطلان المتمكن فيه « فإن قال قائل إن المكان يبطل ببطلان المتمكن ، قيل له ، أما المضاف فإنه كذلك لأنه إنما كان مكان هذا المتمكن ، فأما المطلق فلا ، ألا ترى أننا لو توهمنا الفلك معدوما ، لم يمكننا أن نتوهم المكان الذى هو فيه معدوما بعدمه » ٠

وعلى هذا فلا يجوز عدمه ، وكل مالا يجوز عدمه فهو قديم ، وأيضا يقولون « الفضاء (الخلاء) واجب لذاته لأن الواجب لذاته هو الذى يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والفضاء كذلك لأنه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول »[1] .

وعلى هذا فإن هناك زمان ومكان مطلقان قديمان لا نهائيان وهناك زمان متناهى ومكان متناهى وهما المضافان للأوقات وللأشياء الحالة فى مكان ٠

أما بالنسبة لمفهوم الزمان والمكان عند المتكلمين فهو يغاير مفهوم القائلين بالقدم ، وذلك لأن معنى الزمان والمكان عندهم لمعنى واحد هو المعهود والمعروف ، يقول الأشعرى مبينا رأى المتكلمين فى حقيقة الزمان والمكان ، فيذكر قولهم فى الزمان فيقول :

قول العلاف إن الوقت هو الفرق بين الأعمال ، وهو مدى ما بين عمل إلى عمل ، وأنه يحدث مع كل وقت فعل ٠

---

(١) أبو بكر الرازى : وسائل فلسفية ص١٩٥ إلى ٢٠١ - ٢٧٢ - ٢٧٩ - وأيضا محصل إنكار المتقدمين لفخر الدين الرازى ص٨٤ ولقد سبقت الإشارة إليه عند عرض رأى الصابئة ، ابن حزم : الفصل بين الملل والنحل جـ١ ص٢٥ ، بنيس : مذهب الذرة عند المسلمين ص٤٦ - ٥٦ - د ٠ فيصل بدير : فكرة الطبيعة عند المسلمين ص٢٢٠ - ٣٢٢ ٠

وقال بعضهم : الوقت هو ما توقته للشيء ·

وقال الجبائي : الأوقات هي حركات الفلك ، لأن الله عز وجل وقتها للأشياء·

وقال بعضهم : الوقت عرض ، ولا نقول ما هو ، ولا نقف على حقيقته[1] ·

وواضح من هذه الأقوال أن الزمان متناهي فهو ناتج عن حركة الأفلاك التي هي حادثة وليست قديمة ، ولقد ذكر ابن حزم أن التعريف الجامع للزمان أنه مدة وجود الفلك وما فيه من الحوامل والمحملات ، وأنه ليس هناك معنى للزمان خارج عن ذلك المعنى المعهود بيننا[2] ·

وبالنسبة لقولهم في معنى المكان فيذكر الأشعري أقوالهم :

فقال بعضهم : مكان الشيء ما يقله ويعتمد عليه ويكون الشيء متمكنا فيه ·

وقال بعضهم : مكان الشيء ما يماسه ، فإذا تماس الشيئان فكل واحد منهما مكان لصاحبه ·

وقال بعضهم : مكان الشيء ما يمنعه من الهوى (أي السقوط) معتمدا كان الشيء عليه أو غير معتمد ·

وقال بعضهم : مكان الأشياء هو الجو ، وذلك أن الأشياء كلها فيه ·

وقال بعضهم : مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء[3] ·

وأيضا يتضح من أقوالهم القول بتناهي المكان ، لأنه خاص بالتمكن فيه وبحلول المتمكن فيه ، ولا يقولون بمعنى آخر ، ولا بالمكان المطلق ·

فاختلاف مفهوم الزمان والمكان عند القائلين بالقدم يختلف عن مفهوم المتكلمين ، حيث إنهم يثبتون نوعا من الزمان هو الزمان المطلق ونوعا من المكان هو المكان المطلق ، لا يثبته المتكلمون بل ينفون ذلك بشدة ، ويتمسكون بما هو واقع ومشاهد من معاني الزمان والمكان وهو حدوث الزمان والمكان ·

ولقد ورد المتكلمون على القول بقدم الزمان والمكان ، ولقد ذكر ابن حزم أنه

---

(١) الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ٢ ص١٣٠ - ١٣١ ·

(٢) ابن حزم : الفصل بين الملل جـ١ ص٢٥ ·

(٣) الأشعري : مقالات الإسلاميين جـ٢ ص١٣٠ ·

قد كان يكفى للرد عليهم هو الاختلاف فى معنى الزمان والمكان ، ولكنه أورد أدلة أخرى لإبطال قولهم .

فيرد على قولهم بقدم المكان ، فيتساءل ، هل بطل المكان المطلق بحدوث الفلك فيه أم لم يبطل ؟ ويذكر إجابة بعضهم له بأنه لم يبطل ويذكر أن قالوا لم يبطل يقال هل انتقل بحدوث الفلك فى ذلك المكان أو لم ينتقل ؟ فإن قالوا لم ينتقل ، قيل إن لم يبطل ولا انتقل فأين حدث الفلك ، فهل حدث الفلك فى المكان المطلق أم فى غيره ؟ أن كان فى غيره فهناك مكان غير الذى سميتموه خلاء ، وهو أما مع الذى ذكرتم فى حيز واحد أم هو فى حيز آخر ، فإن كان معه فى حيز واحد فالفلك حدث فيه ضرورة ، وقد قلتم إنه لم يحدث فيه فهو إذن حادث فيه غير حادث فيه ، وهذا تناقض ومحال ، وإن كان فى حيز آخر فقد أثبتم النهاية للخلاء إذ الحيز الآخر الذى حدث فيه الفلك ليس هو فى ذلك الخلاء ، وهو ينطوى فيه بالضرورة نهاية الخلاء ، فهــو متناه لا متناه وهذا تناقض ، وإذا بطل أن يكون غير متناه ثبت أنه متناه ، وهذا هو المكان المعهود المضاف إلى المتمكن فيه - وإن كان الفلك حدث فيه والفلك ملاء ولم ينتقل الخلاء عندكم ولا بطل فالفلك إذن خلاء وبلاء معا فى مكان واحد وهذا محال وتخليط .

وإن قالوا بطل بحدوث الفلك ما كان منه فى موضع الفلك قبل حدوث الفلك أو قالوا انتقل فقد أوجبوا له النهاية ضرورة أما من طريق الوجود بالبطلان إذ لا يفسد ولا يبطل إلا ما كان حادثا ، وأما عن طريق المساحة بالنقلة إذ لو لم يجد أين ينتقل لم تكن له نقلة ،أذ معنى النقلة انما هو تصيير الجرم إلى مكان لم يكن فيه قبل ذلك أو إلى صفة لم يكن عليها قبل ذلك ، ويلزمهم أيضا أن يكون متجزئا ضرورة لأن الذى بطل منه هو غير الذى لم يبطل ، والذى انتقل غير الذى لم ينتقل ، وهو إذا كان كذلك إما أن يكون جسما أو محمولا فى جسم والجسم متناه[1] .

وابن حزم يدلل على ضرورة حدوث المكان وإبطال القول بالمكان المطلق ، ويعرض لكافة الاحتمالات الممكنة التى قد يقولهــا الخصم ويرد عليهــا بما يثبت الحدث ، عن طريق إثبات الحد والنهاية والحيز والتغير وتلك كلها أمارات الحدث ، وهو يعتمد فى دليله على القول بأن القديم لا يكون محلا للحوادث ، وحدوث

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ١ ص٢٦ - ٢٨ .

الفلك فى المكان يعنى حدوثه وأنه ليس قديما ، ولقد أورد ابن حزم كثيرا من الأدلة على تناهى المكان وحدوثه وقد أوردنا نموذجا منها ، وكلها تعتمد على إثبات الحدوث للمكان ومخالفة القديم لصفات الحادث .

وبالنسبة لنفى الزمان المطلق وقدمه ، فيعتمد ابن حزم على قبول الزمان للـزيـادة ، وهذا يعنى حدوثه ، فيقول ، هل زاد أمد الزمان المطلق منذ حدوث الفلك إلى يومنا هذا أم لم يزد ؟ إن قالوا لم يزد كانت مكابرة ، لإنها مدة متصلة بها مضافة إليها ، وعدد زائد على عدد ، وإن قالوا زاد ذلك فى أمده ، يسئلوا متى كانت المدة أطول أقبل الزيادة أم هى وهذه الزيادة معا ، فإن قالوا هى والزيادة معا فقد أثبتوا النهاية ضرورة اذ مالا نهاية له فلا يقع فيه زيادة ولا نقص ، وإن قالوا ليست هى والزيادة معها أطول منها قبل الزيادة ، أثبتوا أن الشىء وغيره معه ليس أكثر منه وحده وهذا باطل[1] .

ويعتمد المتكلمون فى نفى الزمان المطلق وقدمه ، على قاعدة أساسية عندهم ، هى أن الزمان مخلوق ، وسائر المخلوقات حادثة ، والله وحده هو القديم[2] .

وعن أدلة الصابئة فى قدم الزمان والتى نسبها إليهم الرازى ، فيذكر الرازى خطأ قولهم إن الزمان واجب لذاته ، وذلك لأن كل جزء منه حادث وممكن ، والمجموع يتقوم بالأجزاء ، والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجبا لذاته ، وبذا يسقط قولهم لأنهم بنوه على أساس خاطىء وهو أن ألزمان لو كان موجودا لكان واجب الوجود لذاته ، وفساد التالى يدل على فساد المقدم ، أى أنه إذا ثبت أن الزمان ليس واجب الوجود لذاته فقد ثبت أنه غير موجود ، ولقد أورد الرازى هذه الحجة ضمن حجج المنكرين لوجود الزمان ، وهى تصلح هنا لنفى وجود الزمان المطلق[3] .

ومن المتكلمين من أنكر وجود الزمان ، ومنهم من أنكر الخلاء وجعلوه أمرا

---

(١) ابن حزم : الفصل فى الملل والنحل جـ١ ص٢٨ ، ٢٩ .

(٢) انظر على سبيل المثال رأى الغزالى : تهافت الفلاسفة ص٩٩ ، ١١٠ والاقتصاد فى الاعتقاد ٩٠ ، ٩١ حيث أورد أدلة على حدوث العالم ومنها حدوث الزمان وأنه مخلوق ، وهذا هو رأى المتكلمين عامة .

(٣) الرازى : محصل أفكار المتقدمين ص٩٠ .

ممكنا ، ولا وجود حقيقى عند هؤلاء للزمان والمكان فى الخارج إنما هى تقديرات عقلية[1] .

ويبدو أن القول بوجود حقيقى فى الخارج للزمان والمكان ، يكتنفه كثير من الصعوبات ، ولقد رأى « كانط » تفاديا لتلك الصعوبات جعلهما مجرد صورة لحساسيتنا ولا وجود لهما فى الخارج[2] .

ويقوى هذا الاتجاه ويؤيده أن الزمان والمكان كما يقول المثبتين لوجودهما وقدمهما لا حيان ولا فاعلان « ولقد قال بذلك الصابئة » وهنا يمكن التساؤل عن فائدة القول بوجودهما وأنهما قديمان ولا نرى فائدة فى القول بوجودهما وجودا حقيقيا خارجيا ولا القول بقدمهما .

وبعد ، فهذه بإيجاز موقف من المتكلمين من القائلين بقدم الزمان والمكان ولقد أوجزنا القول فيها ولم نتعرض لكثير من التفصيلات والتفريعات واقتصرنا على إيراد نماذج من ردود المتكلمين عليهم ، ولقد اكتفينا فى بعض المواضع على مجرد الإشـارة .

٤ - الرد على المنكرين لوجود الله تعالى :

أشرنا فيما سبق إلى أن المتكلمين قد ربطوا ربطا وثيقا بين القول بقدم العالم وإنكار وجود الله تعالى ، ولقد ذكروا أن القول بقدم العالم يعنى أنه بنفسه وليس فى حاجة إلى غيره ليوجده ، أما القول بالحدوث ، فهو يعنى القول بوجود محدث للعالم يخرجه من العدم إلى الوجود ، وهذا المحدث هو الله تعالى .

ومن هنا كان اهتمامهم بالرد على القائلين بقدم العالم، وإثبات حدوث العالم ، لأن طريق الحدوث هو طريق إثبات وجود الله تعالى ، ولقد مر بنا ردود المتكلمين على القائلين بالقدم سواء من أنكر منهم وجود الله تعالى أو من أقر بوجود الخالق وقال بقدم العالم ، وهذه الردود هى بعينها ردود على المنكرين لوجود الله تعالى ، وذلك لأنها قامت على أساس إثبات حدوث العالم وأنه له محدث هو الله تعالى .

---

(١) أنظر الرازى : محصل أفكار المتقدمين ص٨٩ ، ٩٠ حيث ذكر حجج المنكرين لوجود الزمان وأيضا ص١٣٤ للقائلين بأن الخلاء أمرا ممكنا ، وأيضا ابن حزم : الفصل بين الملل والنحل جـ١ ص٣٣ للقائلين بإبطال الخلاء .

(٢) د . عاطف العراقى : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص٢٥٩ .

وأن هذه العناصر الطبيعية ليست خالقة ولا فاعلة ، حتى أن فريقا من المتكلمين نفى عنها كل خصائصها الذاتية ، وأن الله تعالى خالق العالم وإليه يرجع كل فعل يحدث فى العالم صغر شأنه أو كبر ، فالنار ليس منها الإحراق ، بل إن فعل الإحراق ذاته من الله ولا السكين تقدر على الذبح لأن فعل الذبح من الله وهكذا القول فى سائر ما يحدث فى العالم .

وأنه من القول المعاد أن نذكر ردود المتكلمين على القائلين بقدم العالم وهى بعينها ردود على المنكرين لوجود الله تعالى ، ولكننا سوف نذكر طريقة المتكلمين فى إثبات الحدوث وأن العالم حادث وفى حاجة إلى محدث هو الله تعالى ، لأن فيها رد على المنكرين ، ثم نشير بإيجاز إلى طرق أخرى متعددة لدى المتكلمين ، ونكتفى بمجرد الإشارة دون التوسع لأنها أدخل فى باب الإثبات لا باب الرد ، ومجالنا هو التعرض للردود دون التعرض للإثبات .

ومن أشهر القواعد التى اعتمد عليها المتكلمون فى الرد على المنكرين لوجود الله تعالى ، هى القاعدة المشهورة التى قال بها معظمهم ، وهى تقوم على « إثبات حدوث الأعراض والأجسام ، وأن الأجسام لا تنفك عن الأعراض ولا تخلو منها ولا تسبقها ، وكل مالا يخلو عن الحادث ولا يسبقه فهو حادث ، والعالم يكون من أجسام وأعراض ولا يخلو منها ولا يسبقها فهو حادث ، وإذا كان العالم حادثا فلابد له من محدث وهو الله تعالى » وهذه القاعدة قال بها معظم المتكلمين من معتزلة وأشاعرة وماتريدية وسنعرض لها على سبيل المثال عند القاضى عبد الجبار .

- إثبات الأعراض وحدوثها :

الأعراض مثل الألوان والروائح والآلام والأصوات والحياة والقدرة وغير ذلك من الأعراض .

أما إثبات حدوثها فهو يقوم على مبدأين : الأول أن الأعراض يجوز عليها العدم ، والثانى ، أن القديم لا يجوز عليه العدم ، والدليل على جواز العدم على الأعراض ، هو أن المجتمع إذا افترق بطل اجتماعه ، وأن المتحرك إذا سكن بطلت حركته - أما الدليل على أن القديم لا يجوز عليه العدم ، هو ما ثبت أن القديم قديم لنفسه ، والموصوف بصفة من صفات النفس لا يجوز خروجه عنها بحال من الأحوال .

والدليل على أنها تحتاج إلى محدث ، فهى إذا كانت حادثة فهذا يدل على أنها تحتاج إلى محدث وفاعل ، والدليل على ذلك قياسا على إن تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا ، ومتعلقة بنا ، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها ، فكل ما شاركها فى الحدوث وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلى محدث وفاعل[1] .

● **أما حدوث الأجسام :**

لقد بنى القاضى عبد الجبار أدلته على حدوث الأجسام على أربع دعاوى وهى التى أخذ بها معظم المتكلمين على مختلف اتجاهاتهم :

الأولى : أن فى الأجسام معانى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون.

الثانية : أن هذه المعانى محدثة .

الثالثة : أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها .

الرابعة : أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها .

وإثبات الدعوى الأولى يقوم على أن الجسم لا يكون مجتمعا لذاته ، بل لابد أن يكون راجعا إلى معنى ، فالجسم حصل مجتمعا فى حال كان يجوز أن يبقى مفترقا ، والحال واحدة والشرط واحد فلابد من أمر ومخصص له ولمكانه حصل مجتمعا وإلا لم يكن بأن يحصل على هذا الوجه أولى من خلافه وليس ذلك الأمر إلا وجود معنى .

ولقد أورد القاضى عبد الجبار كافة الاحتمالات التى يمكن أن ترد على الخصم ورد عليها ، وانتهى إلى إثبات الأكوان التى هى الاجتماع والافتراق والحركة والسكون فى الأجسام .

أما الدعوى الثانية : وهى أن هذه الأكوان حادثة فلقد سبقت الإشارة إليها عند الحديث عن حدوث الأعراض .

أما الدعوى الثالثة : وهى عدم خلو الأجسام من الأكوان : فإن الجسم الآن لا يخلو من هذه المعانى ، ولو جاز خلوه فيما مضى من هذه المعانى لجاز خلوه الآن منها ، وربما يحتج على هذا بالجمع بين الماضى والحاضر وبأى علة يمكن الجمع بينهما ويجيب القاضى عبد الجبار عن ذلك ، بأن الجسم فيما مضى والآن لم يتغير عليه إلا

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٩٢ - ٩٤

الأمكنة والأزمنة ، والأمكنة والأزمنة لا تأثير لها فيما يصح على الجسم أو يجب أو يستحيل ، فالجسم صح الآن أن يكون مجتمعا أو مفترقا ، صح أن يكون مجتمعا أو مفترقا فى كل وقت وزمان ، وكذلك القول فيما يجب ويستحيل عليه الآن فهو كذلك فيما مضى .

وأيضا من الدلالة على أن الجسم لا يخلو من الأكوان أنه لابد أن يكون متحيزا عند الوجود ، ولا يكون متحيزا إلا وهو كائن ، ولا يكون كائنا إلا بكون .

أما عن الدعوى الرابعة : وهى أن الجسم إذا لم ينفك عن هذه الحوادث ولم يسبقها كان حادثا مثلهما ، وهى استنتاج من الدعاوى السابقة ، فإذا كان الجسم لم يخل عن هذه الحوادث وجب أن يكون حظه فى الوجود كحظهما ، وحظ هذه المعانى فى الوجود أن يكون حادثة وكائنة بعد أن لم تكن ، فوجب أن يكون الجسم محدثا أيضا وكائنا بعد أن لم يكن .

وإذا كانت الأجسام محدثة فإنها تحتاج إلى محدث هو الله تعالى ، ولا يجوز أن تكون الأجسام قد أحدثت نفسها ، أو أحدثها غيرها ، ولا يجوز أن تكون قد أحدثت لأن من حق القادر على الشيء أن يكون متقدما على فعله ، فلو كان الجسم هو الذى أحدث نفسه لزم أن يكون قادرا وهو معدوم ، والمعدوم لا يجوز أن يكون قادرا - وإن أحدثها غيرها فلا يخلو اما أن يكون من فعل أمثالنا من القادرين بقدرة ، أو من فعل فاعل مخالف لنا ، ولا يجوز أن تكون من فعل أمثالنا القادرين بالقدرة لأنه لو كان كذلك لصح منا أيضا فعل الجسم ، وهذا يوجب أن يصح من الواحد منا أن يخلق لنفسه ما شاء من الأموال والبنين ، والمعلوم خلافه ، إذن الأجسام ليست محدثة نفسها وليس فاعلها من أمثالنا فلم يبق إلا أن تكون من فعل فاعل مخالف لنا .

فهل ذلك الفاعل المخالف لنا هو الطبع على ما قال الطبيعيون ، ولقد سبقت الإشارة إلى القول بنفى فعل الطبع ، أم أن الفاعل على ما قال أصحاب النجوم ، ولقد سبقت الإشارة أيضا إلى القول بنفى فعل النجوم ، إذن لابد أن يكون فاعلها هو الله تعالى ، وهكذا ينتهى القاضى عبد الجبار إلى القول بحدوث العالم وأن له محدث هو الله تعالى ، وفى هذه الأدلة رد على القائلين بإنكار وجود الله تعالى[1] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة من ٩٢ إلى ١٢٢ والمحيط بالتكليف =

وهذه الطريقة هى طريقة عامة المتكلمين ، وهى تعد بمثابة تكملة لردودهم على القائلين بقدم العالم وأيضا للمنكرين لوجود الله تعالى ، ولقد تعرضت تلك الطريقة للنقد من ابن رشد ، ولا ندخل فى تفصيلات ذلك ، لأنه يخرج عن مجالنا وهو موقف المتكلمين من الفكر الدينى الشرقى القديم ، ولقد سبق لنا التعرض لذلك[1] .

وأيضا نجد طرقا أخرى عند المتكلمين نشير إليها فى إيجاز ، منها الاعتماد على ما هو مشاهد من اطراد حدوث العلة والمعلول ، فلا يوجد كتابة بدون كاتب ، ولابد للصورة من مصور ، وللبناء من بان ، وعلى هذا تجرى جميع الحوادث فى العالم ، ولا يمكن إنكار الحس المشاهد من اطراد العلة والمعلول وتعاقبهما ، ولابد لكل حادث من محدث ، ولا ينكر هذا إلا مكابر أو معاند وعلى هذا يجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع يصنعها ، بل هى أحق وأولى فى الحاجة إلى الصانع مما ذكر من حاجة الكتابة إلى كاتب وغير ذلك ، لأنها ألطف وأعجب صنعا ، مما يتعذر وجوده لا من صانع[2] .

أيضا هذه العناصر الطبيعية لا يمكن أن تعد فاعلة لأنها تفقد شروط الفاعل من الحياة والقدرة والاختيار ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك فى رد المتكلمين على القائلين بقدم الطبائع وأن منها تكون العالم . .

أيضا التفرقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ، فالله وحده هو القادر على الخلق من لاشىء ، أما الإنسان فلابد له من مادة ، وأن مفهوم الخلق هو الإبداع من لا شىء ، وإخراج من العدم إلى الوجود ، فلا حاجة للخالق لمادة قديمة ، فمادة العالم حادثة والله هو الذى أحدثها .

ويعتمد المتكلمون فى هذه الأدلة على الواقع التجريبى والحسى المشاهد ثم الانتقال من المحسوس إلى المعقول ، والانتقال من المشاهد إلى الغائب ، والشاهد فى هذه الحالة لا يدل على مثله بل يدل على خلافه ، فالعالم المشاهد المحسوس يدل على

= جـ١ ص٣٦ وما بعدها - والباقلانى: التمهيد ص٢٢ ، ٢٣ والبغدادى : أصول الدين ص٦٩ - وأبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ص٢٧ - ٣٤ .

(١) أنظر ابن رشد : مناهج الأدلة ١٣٩ - ١٤١ وأيضا د . عاطف العراقى : المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد ص٥٩ـ٦٠ وكتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ص١٢٣ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص٢٣ .

وجود صانع له ، وهذا الصانع هو الله تعالى لأنه خلاف العالم المحسوس ، فالعلة ليست من جنس المعلول .

وهى أيضا لا تخلو من مناحى فلسفية واستفادة مما ترجم من الفلسفات اليونانية وغيرها ، لكن يبدو ذلك الأثر واضحا وقويا ، عند متأخرى المتكلمين حيث مزج علم الكلام بالفلسفة ، وتمثل ذلك فى قول المتكلمين بالواجب والممكن كدليل على وجود الله تعالى ،وحاجة الممكن إلى الواجب ، فإذا ثبت حدث العالم ، فالحادث جائز وجوده وانتفاؤه ، أى جائز أن يوجد وجائز أن لا يوجد ومن كان بهذه الصفة ، فإن بديهة العقل تقضى بافتقاره إلى مخصص خصصه بالوقوع[1] .

تلك هى بإيجاز نماذج من ردود المتكلمين على القائلين بإنكار وجود الله تعالى والقول بقدم الطبائع وفعلها وأن منها العالم ، وإذا كان من بين القائلين بقدم العالم من يقر بوجود الله لكن المتكلمين يربطون بين القول بالقدم وإنكار وجود الله ، إذ أن معنى القديم اكتفاؤه بنفسه وإيجاده لنفسه ، وأنه فى غير حاجة إلى من يوجده ، والله تعالى وحده هو الذى ينفرد بهذه الصفة .



(١) الجوينى : الإرشاد ص٢٨ - والرازى : محصل أفكار المتقدمين ص١٠٦ - ١٠٧ .

تعقيـــب

بعد عرضنا لردود المتكلمين على القائلين بقـدم العالم والمنكرين لوجود الله تعالى ، يمكننا أن نرجع نقطة الخلاف الرئيسية بينهما إلى دلالة الشاهد على الغائب ، فالشاهد يدل على مثله فى الغائب عند القائلين بالقدم ، ويدل على خلافه عند المتكلمين ·

ولقد أدى ذلك إلى أن يقول القائلون بالقدم إلى أنه كما يستحيل فى الشاهد وجود شىء من لاشيىء فكذلك فى الغائب يستحيل وجود شىء من لا شىء ، وعلى هذا فالعالم موجود من مادة قديمة ، وخلاف ذلك متعذر فى الوهم والعقل ·

والمتكلمون يقولون بأن الشاهد يدل على خلافه فى الغائب ، لذلك يجيزون وقوع شىء من لاشىء فى الغائب ، وهذا دليل حدوث العالم ، إذ أن الخلق هو إبداع من شىء[1] ·

ولقد قاوم المتكلمون القول بقدم العالم مقاومة شديدة ، وردوا على حجج القائلين به ، وفندوها وبينوا بطلانها ، ولقد اعتمدوا فى ذلك على أن الطبائع لا يمكن أن تكون بنفسها ، ولا يمكن رد أصل العالم إليها ، لأنها تفتقر إلى صفات الفاعل كما هى فى الشاهد من الحياة والقدرة والاختيار ·

ولقد انقسم المتكلمون إلى فريقين بالنسبة إلى القول بأن للطبائع خصائص ذاتية وقوانين ثابتة تسير بمقتضاها ، فقال فريق الأشاعرة والماتريدية بالنفى المطلق لهذه الخصائص الذاتية والقوانين الثابتة لهذه الطبائع ، بينما أقر فريق المعتزلة بتلك الخصائص والقوانين ، ولكن كلا الفريقين يقر بأنها مخلوقة لله تعالى ، وأنها ليست خالقة ·

ويبدو أن موقف المغالين فى إنكار الخصائص الذاتية والقوانين الثابتة للطبائع ، كان فى مقابل هؤلاء المغالين فى القول برد أصل العالم إلى هذه الطبائع وأنها مكتفية

---

(١) أنظر تفصيل ذلك وحجج أخرى للقائلين بالقدم والرد عليها فى كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ص١٠١ - ١١٢ ·

بنفسها وأن منها تكون العالم ، ولقد كان هذا الإثبات المطلق فى رأى المتكلمين يعنى النفى المطلق لوجود الله تعالى ، فوقفوا موقفا معارضا أدى بفريق منهم إلى النفى التام المطلق .

والواقع أن النفى المطلق للخصائص الذاتية والقوانين الطبيعية موقف يجانبه الصواب ، إذ أن الإسلام قد جعل الدليل على وجود الله تعالى هو النظر فى آثاره فى الكون ، وتأمل ذلك العالم المنسق المنظم ، وكثيرا مانبه القرآن إلى الاستشهاد بالواقع المحسوس ، ونبه إلى النظام الثابت فى الكون ، وأن الله خالق كل شىء ، قد أودع فى كل شىء قانون ونظامه ثم هداه إلى السير بمقتضى ذلك القانون ، فكل ميسر لما خلق له ، وأن هذا النظام والاتساق هو دليل وجود الله تعالى، ولقد نبه « ابن رشد » إلى أن نفىْ السببية لا يفضى إلى إثبات وجود الله تعالى ، بل إن إثباتها هو أقوى الأدلة على وجوده سبحانه ، حيث إنها تعنى النظام والاتساق فى العالم[1] .

بل إن هؤلاء النافين كثيرا ما استدلوا على وجود الله تعالى على أساس اتساق العالم ونظامه وأحكامه دليل على وجود الله تعالى ووحدانيته ، بل لقد جعلوا قانون السببية ، دليلا على وجود الله تعالى ، بناء على ما هو مشاهد من ارتباط العلة بالمعلول ، فهل يمثل ذلك تناقضا ؟ .

يمكن القول بأن الأشاعرة يفرقون بين التلازم العقلى بين العلة والمعلول ، وبين التلازم فى العلل الطبيعية ، فهم يقرون بأن العلة العقلية مع معلولها يتلازمان ، ولا يجوز تقدير أحدهما دون الآخر ، فلو جاز تقدير العالم عالما دون العلم لجاز تقدير العلم من غير أن يتصف محله كونه عالما ، فاقتضى الوصف الصفة ، كاقتضاء الصفة الوصف ، فمن ثبت له هذه الصفات وجب وصفه بها ، وكذلك إذا وجب وصفه بها وجب إثبات الصفة له »[2] - أما العلل الطبيعية فهم يقولون بانتفاء التلازم بين العلة والمعلول فى العلل الطبيعية ، كاقتضاء النار الإحراق ليس بلازم ، بل يجرى ذلك مجرى العادة ، وقد توجد النار ولا يوجد الإحراق ، وقد سبقت الإشارة إلى رأيهم فى ردهم على القائلين بقدم الطبائع .

لقد ربط هؤلاء بين القول بالتلازم فى العلل الطبيعية ، وبين القول بإنكار

(١) ابن رشد : مناهج الأدلة ص١٥٠ - ١٥٤ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص١٨٣ .

وجود الله تعالى ، وأن القول بالأسباب الطبيعية يعنى إنكار الصانع ، وعلى كل حال فهم لم يكونوا على استعداد للقول بشىء قد يؤدى فى رأيهم من قريب أو بعيد إلى المساس بقضية الدين الأساسية وهى وجود الله تعالى ووحدانيته ، ولقد كان بوسعهم - كما سبق أن أشرنا - أن يعترفوا بالقوانين الطبيعية واطراد العلل الطبيعية وتلازمها ، دون أن يمس ذلك مسألة وجود الله تعالى ، بل إن الاعتراف بذلك أدعى ، إذ هو أقوى دليل على وجوده سبحانه وتعالى .

وإذا جاز لنا أن نميز بين مواقف المتكلمين فإننا نعد المعتزلة فى ذلك الموقف أكثر صوابا واتساقا واتفاقا مع الدين .

وليس معنى نقدنا لموقف المتكلمين صحة موقف القائلين بالطبائع ، فإن موقفهم بعيد عن الصواب ، إذ كيف يتسنى لهذه الطبائع أن توجد نفسها وقد يكون القول بقدمها أخف وطأة من القول بإنكار الصانع ، وهم إذ يعتمدون على الشاهد فى أدلتهم ، فإن الشاهد يقضى إلى ضرورة وجود علة فاعلة لهذه الطبائع مخالفة لها ، اعتبارا بما يجرى فى الشاهد من أن لكل معلول علة ، فلابد أن ننتهى إلى علة أولى فاعلة ليست من جنس المعلولات وإلا احتاجت نفسها إلى علة ، لذا نجد أن قوما ممن يقولون بقدم العالم يقررون بالخالق سبحانه وتعالى .

على أن هناك دراسات علمية حديثة تؤيد القول بحدوث العالم وأنه ليس أزليا وأن له محدثا هو الله تعالى، ففى عام ١٩١٣ م ، كشف العالم الأمريكى« فستوملفن سلفر » فى مرصد « لوفيل » خلال بحثه أن ثمة مجرات تندفع إلى اتجاه الخارج بسرعة فائقة ، ثم كشف العالمان « أدون هبل » و « ملتون هوماسون » بعد مشاهدة من منظار يصل لمائة بوصة ، أن سائر المجرات تسير بسرعة إلى اتجاه الخارج ، وقد جمع عالم الفلك الهولندى « وليم دى ستار » شواهد فى تأكيد هذه النظرية ، وفى عام ١٩٦٥ كشف « أرنوبنزيار » و « روبرت ويللسون » عن بعض الأشعة الناتجة عن الانفجار الكونى .

وبعد هذه البحوث العلمية المتتالية راجت هذه النظرية تعتبر حقيقة ثابتة ، وهى أن العالم ليس أزليا ، لأنه بدأ فى وقت خاص لا تعرفه ، وقد تقدر اللحظة المعينة التى بدأ فيها بالنسبة لنظامنا الشمسى - بنحو خمسة آلاف مليون سنة تقريبا أو أكثر .

وهذه النظرية تدل على أننا نعيش فى عالم يزيد حجما باستمرار وأن المجرات تندفع إلى اتجاه الخارج بسرعة مدهشة .

وهذه النظرية دليل على وجود الله بالقوانين الطبيعية ، لأن الكرة المادية الجامدة لا يمكن أن تتحرك إلى اتجاه الخارج بصفة منتظمة بدون محرك خارجى .

ولا مناص من أن تكون تلك القوة المحركة تختلف عن تلك الكرة المادية الجامدة ، إن هذه القوة هى الله سبحانه المخالف ذاتا وصفاتا للمخلوقات[1] .

وقد تكون هناك نظريات تقول بعكس هذا ، لكننا نقر بصحة هذه النظرية التى دلت البحوث المتتالية على اعتبارها حقيقة علمية ، وهى أقرب إلى التصديق ويقرها العقل ولا يستبعدها المنطق ، ذلك أنه لابد لهذا العالم من فاعل مغاير له ، وطالما كان مغايرا له فإن فعله أيضا مغاير لأفعالنا ، فلا نستبعد خلقه للعالم وإيجاده من العدم ، وأن القول بخلقه من العدم يعنى القول بحدوثه ، إذ أن الحدوث مع الخلق من عدم أقرب فى المنطق من القول بالقدم .

إن مشكلة القدم والحدوث قد تحتمل القولين ، لكن الحدوث هو الأقرب إلى الصواب ، والدلائل عليه أقوى بكثير من القول بالقدم ، لكن وجود الله تعالى قضية واضحة بذاتها ، لا تحتمل إلا قول واحد هو الرثبات ، وأن دلائل إثباته تعالى مفطورة فى النفس ويدل عليها العقل ، وتشهد بها آثاره فى الكون ، مما لا يدع مجالا لمن يرتاب فى ذلك .

لقد كانت مشكلة قدم العالم وإنكار وجود الله تعالى ، من أوائل المشكلات وأهمها التى خاضها المتكلمون ضد أصحاب الديانات الشرقية القديمة ، وناقشوا أدلتهم وحاولوا إثبات بطلانها .

ولقد كانت أيضا حافزا للنظر العقلى عند المتكلمين واطلاعهم على الفلسفة اليونانية ، وتزودوا بسلاح العقل ، ليردوا على أدلة خصومهم ويدحضوا آراءهم ، وأدى بهم ذلك إلى ابتكار طرق للجدل والحوار ، بما لا يدع مجالا للخصم ، ولقد اتبعوا ذلك المنهج فى سائر ردودهم .

ونجد لديهم أبحاثا عن الجوهر والعرض ، وغير ذلك من المصطلحات الفنية والأبحاث الطبيعية التى خاضوا فيها لإثبات حدوث العالم وأن له محدث .

---

(١) أنظر ذلك د . محمد جمال الدين الفندى : الإسلام وقوانين الوجود ص٢٩ وما بعدها ، وأيضا وحيد الدين خان : قضية البعث الإسلامى ص١٠٩ ، ١١٠ .

ولا يقدح فى تلك الأبحاث الطبيعية أنها من خلال منظور ديني ، فهذا المنهج يتفق مع مهمة علم الكلام وهو الدفاع عن الدين بالأدلة العقلية ، ولا يعنى ذلك تهافت أدلتهم ، بل لقد رأينا فى معظم الأحيان قوة هذه الأدلة وصحتها ، وإفحامهم للخصم وإسقاط حجته ، وسوف نرى من خلال عرض باقى ردودهم مزيدا من ذلك .

* * *

(ثالثًا) الرد علي المنكرين لوحدانية الله تعالى والقائلين بالتجسيم والتشبيه

عارض المتكلمون آراء القائلين بإلهين من الثنوية هما النور والظلمة ، ومن النور الخير ومن الظلمة الشر ، وبينوا فساد أقوالهم وبطلان أدلتهم ، وذلك لأن وحدانية الله هى الأساس الذى يقوم عليه الإسلام .

ومعنى وحدانية الله تعالى ، أن الله واحد ، فننفى عنه الأشباه والأضداد ، وننفى عنه المثلية ، وكل معانى التشبيه أو التجسيم، فهو واحد فى عظمته وسلطانه ، ليس كمثله شيء - ومن هنا عارض المتكلمون نزعات التجسيم والتشبيه التى تسربت إلى بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام .

وسوف نشير إلى موقف المتكلمين وردودهم على الثنوية بصفة عامة ثم نوجز القول بإيراد نماذج من ردودهم على بعض فرقهم ، ثم نشير إشارة موجزة إلى معارضة المتكلمين لنزعات التجسيم والتشبيه التى ذاعت وانتشرت بين بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام متأثرة فى ذلك بالفكر الدينى الشرقى القديم .

● الرد على الثنوية عامة :

تشترك فرق الثنوية بالقول بأن أصل العالم مكون من امتزاج النور والظلمة ، ومن النور يصدر الخير ومن الظلمة يصدر الشر ، وذلك لاستحالة فاعل واحد يفعل فعلين ، وأن من يفعل الخير لا يفعل الشر ، ومن يفعل الشر لا يفعل الخير ، اعتبارا بالشاهد فى نظرهم بأن الحكيم لا يفعل الشر .

ولقد اتجهت ردود المتكلمين إلى إبطال قولهم بأصلين قديمين للعالم هما : النور والظلمة ، وبطلان قولهم باستحالة صدور الخير والشر من فاعل واحد ، وتعقبوا أدلتهم فى ذلك وقاموا بالرد عليها ، ونوجز تلك الردود فيما يلى ، ونبدأ بالأساس الأول وهو القول بأصلين قديمين ومن امتزاجهما تكون العالم :

١ - إثبات بطلان قولهم بأصلين قديمين(النور والظلمة) ، وذلك لاستحالة أن يكونا قديمان ، لأنهما لو كانا قديمان لما صح أن يختص أحدهما بصفة يخالف بها الآخر وعندهم أن صفة أحدهما تخالف صفة الآخر ، وأن جنسهما مختلف وأن طبع أحدهما يخالف الآخر ويصح منه مالا يصح من الآخر لطبعه ، وكونهما قديمين يحيل اختلافهما في ذلك أجمع ويوجب من أحدهما ما يصح من خير أو شر[1] ٠

وهذا الرد يقوم على أساس قول المعتزلة بأن القدم صفة ذات ينفرد الله بها وحده ، وأن القول باثنين قديمين يعنى أن نثبت لكل منهما من خصائص الألوهية ما يثبت للثانى وهذا محال - وهذا يبين فساد قول الثنوية بقديمين ٠

فهو على الرغم من قولهم باثنين قديمين إلا أنهم لم يستطيعوا أن يثبتوا لأحدهما ما ثبت للآخر من كل وجه[2] ، فهما مختلفان فى طبعهما وفعلهما وجنسهما ٠

٢ - النور والظلمة أعراض لا تنفك عنها الأجسام ليست فاعلة ولا قديمة ، بل هى حادثة ، وعلى هذا يستحيل إثبات قديمان ٠

فالباقلانى يناقش الثنوية فى قولهم بأصلين قديمين(النور والظلمة)فيقول لهم : لم زعمتم أن العالم بأسره من أصلين قديمين أحدهما نور والآخر ظلمة ، فإن قالوا لأننا وجدنا جميع الأجسام لا تنفك من أن تكون من ذوات الظل أو ليست من ذوات الظل ، والتى من ذوات الظل من الظلام ، إما التى ليست من ذوات الظل من النور ، وأيضا الأجسام إما ستارة مناعة من إدراك ما وراءها ، وأما ليست كذلك فلا تمنع من إدراك ماوراءها ، والأولى من الظلام والثانية من النور ، وأيضا لأننا وجدنا العالم إما خفيف صاف شأنه الارتفاع والتصاعد واللحوق بعالمه والشوق إلى معدنه ، أو ثقيل مظلم شأنه الهبوط والانحدار ، فالخفيف من أشخاص النور ، والثقيل من الظلام ٠

ويحاول الباقلانى أن يثبت أن النور والظلمة أعراض وليست أجسام لأن الأجسام من جنس واحد من حيث كان كل واحد منها يسد مسد الآخر ويجوز عليه من الوصف مثل ما جار على غيره من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وغير

---

(١) القاضى عبد الجبار ٠ المغنى جـ٥ ص٢٥

(٢) الشهرستانى نهاية الاقدام ص٩١

ذلك من الأوصاف ، فلو كان بعض الأجسام نورا مع اشتباههما وتماثلهما لكانت كلها نورا ، وكذلك القول فى الظلام ، ولما كان جنس النور مختلف عن جنس الظلام فهما ليسا أجسام ، والنور والظلام ليسا إلا السواد والبياض اللذان يوجدان بالأجسام ، وأنهما من جملة الأعراض وليسا كل العالم .

وإذا كان النور والظلمة أعراض ، فهما حادثان ، لأن الأعراض حادثة لما فيه من صفات التغير والزوال ، فلا يجوز أن ضياء الجسم ونوره موجودا به فى حال وجود سواده وظلامه ، كما لا يجوز أن تكون حركته موجودة فى حال سكونه .

وهما ليسا فاعلين لا بالطبع ولا بالاختيار ، وذلك لانتفاء صفة الفاعل فيهما ، فالفاعل لا يكون إلا حيا قادرا مختارا .

وأما عن قولهم أن الأجسام لا تنفك عن أن تكون من ذوات الظل أو ليست من ذوات الظل ، وإما أن تكون صاعدة خفيفة ، أو ثقيلة هابطة ، فيقول الباقلانى لم الوقوف على ما ذكروه فقط ، وفى طبائع الأجسام غير ما ذكروه ، فإن فيه ما فى طبعه الوقوف كالهواء فلا يكون منحدرا أو متصاعدا ، وأن الأجسام لا تنفك عن الحركات والسكون والطعوم والروائح والألوان واللين والخشونة والحياة والموت ، فلم القول باثنين فقط ولم يقال بأربع أو بأكثر ، وهذا كله يبين فساد ما قالوه[1] .

وواضح من رد الباقلانى أن يقوم على أساس أن النور والظلمة أعراض وليسا أجسام ، وهما حادثان - بينما نجد القاضى عبد الجبار يدلل على حدوث النور والظلمة بالقول إنهما أجسام ، ونعرض بإيجاز لرأيه .

يقول القاضى عبد الجبار أن الثنوية لا تثبت من النور أو الظلمة إلا هذا النور المعقول والظلمة المعقولة ، وهذا يعنى أنها أجسام كسائر الأجسام المعقولة ، وهم يقولون بأن الأعراض ليست غيرا لها ، وعلى هذا فإنهما إذا كانا أجساما وصفاتهما مثل صفات الأجسام المعقولة فإنهما حادثان .

وإن قيل إنهما قبل الامتزاج لم يكونا بصفات الأجسام المشاهدة ، يقال لهم إن كل موجود لابد له من حيز ومجاورة لمثله أو مفارقة ، فلا يجوز أن يخلو من الأعراض .

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص٦٠ - ٦٤ .

وإن قالوا إننا لا نثبت الأعراض التى هى سبب الحدوث ، يقال لهم كما أثبتنا من قبل إن الجسم لا يخلو من الأعراض ، وأيضا مما يثبت الأعراض أن كيف يصح أن يكون النور فاعل للخير ولا يكون غيرا له ، وهذا يدل علي الحدوث - وأيضا مما يثبت الحدوث قولهم بتقسيم النور .

وإن اعترض بالقول بأن النور والظلمة من جنس واحد ولا يختلفان بذواتهما لأنهما أجسام ، وإنما يختلفان على ما فيهما من الأعراض ، بأن ذلك يتناقض مع قول القاضى عبد الجبار فى رده على الحجة الأولى وإثبات بطلان القول بقديمين لاستحالة تشابهما ولأنهما مختلفان ، فكيف يعتمد فى إفساد قولهم على مالا يصح عنده .

فيجيب القاضى عبد الجبار عن ذلك ، بأنه أراد إبطال قولهم فى حال القول بقدم النور والظلمة مع قولهم باختلافهما « وهو ما ورد فى الرد على الحجة الأولى » وأيضا إبطال قولهم فى حال القول بقدم النور والظلمة وأنهما من جنس واحد ويختلفان بالأعراض ، ففى كلتا الحالتين لا يصح القول بقدمهما[1] .

واضح من رد القاضى عبد الجبار أنه لا يقول بأن النور والظلمة أجسام على جهة التقرير ، أى أنه لا يقر بذلك ، بل يقول به على سبيل التسليم الجدلى الذى يسلم بحجج الخصم ليبين له فسادها ، وأن يحصر كل الحالات الممكنة التى يقول بها الخصم ليرد عليها ويبين تهافتها .

وأيضا يبين لنا اختلاف طريقة الباقلانى (الأشاعرة) عن طريقة القاضى عبد الجبار (المعتزلة) فى الرد على الثنوية ، أن الاختلاف فى الطريقة لا يعنى خلافا فى الموقف الأصلى وهو معارضة قول الثنوية بقدم النور والظلمة .

وفى حجج الثنوية التى أوردها الباقلانى قولهم إن الأجسام طبعها إما العلو (النور) وإما الانحدار (الظلمة) .

ولقد اتهم ابن الراوندى « النظام » من المعتزلة أنه يقول بنفس القول ، ولكن الخياط لا يثبت قول النظام ولا ينفيه ، ولكنه يقول ، إن هذا ليس فيه مشابهة للمنانية ، وأن الأمر الذى كفرت فيه المنانية ليس قولها بأن النور يذهب علوا وأن الظلمة تذهب سفلا ، وإنما كفرت وألحدت بقولها : إن النور والظلمة قديمان لم

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٢٢ - ٢٦ .

يزلا ، وهذا مالم يقله « النظام » إن قال بحدوثهما ، وأن القديم وحده هو الله تعالى[1] ، وهذا الرد لا يشير فحسب إلى مخالفة المعتزلة لقول المنانية وغيرها من الثنوية ، إنما يشير أيضا إلى رأى المعتزلة بالخصائص الذاتية للأشياء الطبيعية ، فلا مانع من أن يكون من طبيعة النور العلو أو الظلمة من طبيعتها الانحدار ، ولكنها ليسا قديمين أو فاعلين .

٣ - خطأ القول بقياس الغائب على الشاهد ، وأن الشاهد يدل على مثله فى الغائب ، وهو خطأ قد لازم تفكيرهم فى حالات عديدة ، ومن هذه الحالات ما قالوه فى الحجة السابقة ، ومنها قولهم بأن كل ما نجده لا يخلو من نور وظلمة كالليل والنهار ، فيجب أن يدلا على أمرين من جنسهما ، لأنه لا يجوز أن يدل الشىء على خلافه ، أن الشىء لو دل على خلافه ، لدل على خلافه من كل وجه ، وهذا يوجب فى نظرهم إثبات أصلين : نور وظلمة ، ويوجب القول بأنهما كانا متباينين فيما لم يزل ، وذلك لتباين النور والظلمة .

ويبين القاضى عبد الجبار فساد ما قالوه وإنه لا يدل على إثبات أصلين قديمين ، وذلك لأن الشىء لا يدل على مثله ولا يجب القضاء لأجل وجوده على وجود مثله من قبل ، والقول بأن الشىء يدل على مثله يؤدى إلى أن يدل الشىء على أمثال لا نهاية لها ، وذلك مستحيل .

والشىء إنما يدل على غيره لتعلقه به كتعلق الفعل بالفاعل ، وذلك لا يصح فى دلالة النور على مثله ، وذلك يسقط الاستدلال .

ويذكر القاضى عبد الجبار فساد استدلالهم وذلك لأنه لو قيل إن الشاهد يدل على مثله فى الغائب ، فإن ذلك أيضا لا يوجب قولهم بقديمين لأن الفعل يدل على فاعله ولا يدل على كونه قديما ، فمن أين أن الأصلين قديمين .

أى أنهم أخطاوا فى قصر دلالة الشاهد على مثله فى الغائب ، بل إن الشاهد يدل على خلافه فى الغائب ، بل إن دلالة الخلاف أقوى .

ويدلل القاضى عبد الجبار على خطئهم فى قصر دلالة الشاهد على المثل فى الغائب ، وذلك لأنه يؤدى إلى بطلان قولهم بأن النور والظلمة كانا متباينين ثم

(١) الخياط : الانتصار ص٣٧ - ٣٨ .

امتزجا ، لأن قولهم يوجب عليهم القول بأن النور لم يزل ممازجا للظلمة لأنه لم يوجد إلا كذلك ، ولم يوجد نهارا أيضا إلا ويعقبه ليل وظلام بحيث هو فيه ، فيجب أن لا يثبتوا النور والظلمة إلا على هذا الوجه وفى ذلك إبطال قولهم بأنهما كانا متباينين ثم امتزجا[١] .

٤ - الخطأ فى تقسيم النور والظلمة ، لكل واحد منهما خمسة أجناس ، أربعة أبدان وخامسهما الروح ، ومن العجب أن جعلوا أحد الأبدان النور ، فكيف يصح تقسيم الشيء إلى نفسه ، حيث قالوا ، أبدان النور أربعة : النار ، والنور ، والريح ، والماء ، وكذلك القول فى تقسيم أبدان الظلمة وإدخالهم فى جملة القسمة نفس الظلمة .

إن ما ذكروه فى تقسيم أبدان النور والظلمة يعنى حدوثهما ، ولا يثبت أن هناك أصلين قديمين ، بل يلزمهم إثبات عشرة أصول .

وعلى قولهم بأن للنور خمسة حواس يوجب أن يكون كل شيء يشار إليه له حواس خمسة ، وأيضا قولهم بأن كل جزء من النور والظلمة حى فعال يقتضى أن يكون لكل جزء خمس حواس ، وهذا كله يبطل القول بالأصلين ، لأن ذلك يوجب كون النور ضروبا مختلفة لأن كل حاسة من حقها أن تختص بخلاف ما تختص به الأخرى .

وينتهى القاضى عبد الجبار إلى القول بأن قولهم بالأجناس الخمسة وغيره من الأقوال التى ذكروها نوع من الخرافة[٢] .

٥ - بطلان قول الثنوية بالتباين والامتزاج ، أى أن النور والظلمة كانا متباينين فى الأزل ، ثم امتزجا ، ومن امتزاجهما تكون العالم .

ويحاول الباقلانى أن يبطل قول الثنوية بالتباين أو الامتزاج ، فيقول « فهل النور والظلمة » تباينا فى الأزل أم المعنى هو تباين ؟ فإن قالوا لأنفسهما ، قيل لهم فيجب أن يكونا متباينين فى حال امتزاجهما لوجود أنفسهما ، حتى يكونا متباينين ممتزجين .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٥٠ - ٥٢ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٥٩ - ٦٠ .

وما أنكرتم أن يكونا أيضا ممتزجين لأنفسهما ؟ فإن قالوا : هو كذلك ، قيل لهم : فامتزاجهما إذا هو تباينهما ، لأن الامتزاج والتباين هو هما فإن قالوا : أجل ، قيل لهم : فإذا كانت الدنيا لأجل امتزاجهما ولم يكن لأصل تباينهما ، فيجب أن تكون الآن دنيا وألا تكون دنيا ، لأن التباين هو الامتزاج ، ويجب أن تكون لأنفسهما كانت الدنيا ولأنفسهما لم تكن ، وهذا يوجب أن يكون ماله وجد الشيء وكان ، هو بعينه ماله عدم ولم يكن ، وإن جاز ذلك ، جاز أن يكون ماله تحرك الجسم وخرج عن مكانه هو ما لأجله سكن واستقر فيه ، وما له يكون الشيء قديما له يكون حادثا مستفتحا ، وذلك باطل باتفاق »[1] .

والباقلانى هنا يشير إلى بطلان القول بالتباين والامتزاج ، لأن فى ذلك جمع بين نقيضين ، يؤدى إلى وجود الشيء وعدمه فى وقت واحد ويمنع الفرق بين القديم والمحدث ، وهذا كله محال .

ويستطرد الباقلانى فى إيراد كافة الاحتمالات للقول بالتباين والامتزاج ويبين فسادها ، فيتساءل عن مصير التباين عند الامتزاج فهـل بطل التباين عند الامتـزاج أم لا ؟ فإن قالوا بطل ، يقال لهم إذا جاز عدم القديم ، الذى هو التباين ، وبطلانه لعلة ما فلم لا يجوز بطلان النور والظلمة القديمين وعدمهما لعلة ما وسبب يقتضى ذلك لهما ؟ .

والباقلانى هنا يرد عليهم باستخدام القياس الإحراجى الذى يضع الخصم أمام بديلين كلاهما مكروه له فهم إما أن يوافقوا على جواز بطلان النور والظلمة القديمين وعدمهما ، وفى هذا ترك لدينهم ، وإما أن يأبوا ، وإن أبوا لم يجدوا فصلا ، أى أنهم لابد أن يسلموا بفساد قولهم حيث لا يملكون دليلا على صحة ما يقولون .

وإن قالوا إن تباين الأصلين محدث وامتزاجهما محدث ، فهم بذلك يتركون قولهم بتباين الأصلين فى القدم ، ويجب القول بحدوث النور والظلمة لأنهما لا يخلوان من التباين والامتزاج وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث ولم يسبقه فهو محدث مثله .

وإن قالوا لا غاية لتباين الأصلين وامتزاجهما ، وإن كانا حادثين ولا تباين الا وقبله امتزاج ، ولا امتزاج إلا وقبله تباين أبدا لا أول لذلك ولا غاية - يقال لهم ،

(١) الباقلانى : التمهيد ص٦٥ .

فمحال على هذا قولكم إن الدنيا لم تكن فى الأزل ، لأن الامتزاج على قولكم هذا لا أول له ولا شىء منه إلا وقد كان قبله مثله وتباين يخالفه إلى غير غاية[1] ·

وهكذا يؤدى القول بالامتزاج أو التباين إلى الحدوث ·

وأيضا يؤدى القول بالتباين والامتزاج إلى القول بوجود الله تعالى ووحدانيته ، ففى رد النظام على قول المنانية فى امتزاج النور بالظلمة وأن منهما العالم ، وهما فى أنفسهما وفى أعمالهما مختلفان متصادان ، يقول : إنه إذا كانا متضادان فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما ، وليس فوقهما قاهر يقهرهما ، ولا جامع جمعهما ومنهما من أعمالهما ، إذ أن عملهما مختلفان ، وهذا يعنى أنه لابد للمتضادات من جامع يجمعهما على ما فى طبعهما من اختلاف ، وهذا دليل على أن للأشياء خالق خلقها ومدبرا دبرها فقهرها على ما أراد ، ودبرها على ما أحب ، وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أراد تفريقه[2] ·

وعلى هذا فالامتزاج حادث ويحتاج إلى من يحدثه ، وفى هذا إثبات خالق للنور والظلمة وهما ليسا بقديمين ولا بفاعلين ·

وهكذا رد المتكلمون على قول الثنوية بأصلين قديمين هما النور والظلمة وهما أصل العالم ، لأنهما حادثان سواء أكانا أجساما أم أعراضا كما أن القول بتباينهما وامتزاجهما دليل حدوثهما ، وعلى هذا فهما فى حاجة إلى من يحدثهما ، ولابد من القول بواحد قديم فاعل ، فطريق الحدوث هو سبيل إثبات الله تعالى ووحدانيته ، ولقد آثرنا بحث مشكلة حدوث النور والظلمة عند الحديث عن الرد على المنكرين للوحدانية ، لأن المتكلمين ربطوا ربطا وثيقا بين القول بقدمهما وبين إنكار وحدانية الله تعالى ، فإن القول بالقدم يعنى وجود قدماء مع الله وهذا ينفى وحدانيته ، ومن هنا كان اهتمامهم ببيان حدوث النور والظلمة اللذين قال الثنوية بقدمهما ، وإثبات أن الله تعالى واحد قديم وينفرد بالقدم والوحدانية لا شريك معه ولا قديم معه ولاند ولا ضد له ·

والأساس الثانى الذى اعتمد عليه القائلون بالاثنين والمنكرون للوحدانية ، هو

(١) الباقلانى : التمهيد ص١٥ - ٦٦ ·

(٢) الخياط : الانتصار ص٣٠ - ٣٢ ونجد ردود النظام تتكرر من بعده عند المتكلمين من كافة الاتجاهات ·

استحالة صدور الخير والشر من فاعل واحد ، ولقد رد المتكلمون على أدلتهم فى ذلك وبينوا بطلانها وفسادها ، ونورد نماذج لتلك الردود فيما يلى :

١ - القول بالامتزاج يفسد القول بأن النور منه الخير فقط والظلمة منها الشر فقط ، لأن الامتزاج لا يخلو من أن يكون شرا أو خيرا ، فإن كان خيرا لا يخلو من أن يكون من الظلمة فيكون منها الخير ، وأن كان شرا لا يخلو من أن يكون من النور فيكون منه شر ، أى أن القول بالامتزاج يؤدى إلى القول بأن من الظلمة خير ومن النور شر فيبطل القول بالاثنين ، لأن الامتزاج هو أصل الأفعال سواء كانت خيرة أو شريرة ، والامتزاج يكون بين النور والظلمة ومشاركتهما ، فلو كان الفصل خيرا لكان فيه ظلمة ، وذلك لمشاركة الظلمة للنور فى الامتزاج[١] .

٢ - إثبات بطلان قولهم بأن من يقع منه الخير لا يقع منه الشر ، وأن من يقع منه الشر لا يقع منه الخير ، وذلك لصحة وقوع الخير والشر من واحد فى حالين بل فى حال واحدة .

ولقد ألزمهم النظام القول بأن الفاعل الواحد يقع منه الخير والشر ، وذلك لأن الإنسان الواحد قد يكون منه شيئان مختلفان خير وشر ، فقد يصدق أحيانا ويكذب أحيانا أخرى - فلقد قال لهم « حدثونا عن إنسان قال قولا كذب ، من الكاذب ؟ قالوا الظلمة، قال فإن ندم بعد ذلك على ما فعل من الكذب وقال « قد كذبت وقد أسأت » من القائل « قد كذبت » « فاختلطوا عند ذلك ولم يدروا ما يقولون ، فقال لهم إبراهيم (النظام) إن زعمتم أن النور هو القائل : « قد كذبت وأسات » فقد كذب لأنه لم يكن الكذب منه ولا قاله والكذب شر فقد كان من النور شر وهذا هدم قولكم، وإن قلتم إن الظلمة قالت : « قد كذبت وأسأت » فقد صدقت والصدق خير فقد كان من الظلمة صدق وكذب وهما عندكم مختلفان فقد كان من الشىء الواحد شيئان مختلفان خير وشر على حكمكم ، وهذا هدم قولكم بقدم الاثنين »[٢] .

٢ - جواز أن يكون فاعل الخير والشر واحدا ، قياسا على أن الحركة والسكون والتأليف والاعتماد واحد .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ص٣٥ .

(٢) الخياط : الانتصار ص٣٠ - ٣١ .

وإن قال الثنوية إن اختلاف الخير والشر يوجب اختلاف الفاعلين ، قيل لهم ، إذا لم يوجب اختلاف الأجناس التى ذكرت اختلاف الفاعلين ، فكذلك اختلاف الخبر والشر لا يوجب ذلك ، ولا يمكنهم القول بأن اختلاف أجناس الأفعال يوجب اختلاف الفاعلين ، لأن ذلك يؤدى إلى أن يثبتوا من الفاعلين المختلفين بعدد أجناس الأفعال ، وفى ذلك هدم القول بالأصلين .

ويبين القاضى عبد الجبار أن كون الشيء خيرا أو شرا ينبنى على اختلاف صفته وحاله ، وقد يكون جنسه واحدا ، لأن اللذة من جنس الألم وإنما تختلف حالهما بالشهوة ونفور النفس ، ولذلك يألم أحدنا بإدراك ما يلتذ به صاحبه ، وقد يألم بالشيء ويلتذ بمثله فى حالين ، فإذن الخير والشر قد يرجعان إلى جنس واحد ، لذا يجب صحتهما من فاعل واحد[1] .

وهذا الرد يعتمد على القول بنسبية الخير والشر ، أى ليس هناك فعل خير بإطلاق أو هناك فعل شر بإطلاق ، فالفعل قد يكون خيرا فى حال وشر فى حال أخرى ، فالخير والشر من جنس واحد ، وإنما يختلفان باختلاف الظروف والأحوال .

٣ - وإذا كان الفعل الواحد قد يكون خيرا وشرا فمن الفاعل لهما ؟ فقد يؤدى الشيء الواحد إلى لذة وغم وسرور ، والأمثلة على ذلك كثيرة نحو غصب رجلا مالا فسر بأخذه وانتفع به ، وأغم الآخر المغصوب منه بذلك وألم إذا كان محتاجا إليه ، فهذا يؤدى إلى التذاذ واحد وتألم الآخر فمن الفاعل له ؟

وهنا يعدد القاضى عبد الجبار الاحتمالات الممكنة للإجابة على ذلك ، فيقول : « فلا يخلو القول فيه من وجوه ، إما أن يقولوا : لا فاعل له أو فاعله النور أو الظلمة ، أو أن له فاعلا ثالثا » .

فإن قالوا : لا فاعل له ، لزمهم مثله فى كل خير وشر ، وفى ذلك إبطال طريقهم إلى القول بالاثنين ، وإن قالوا : فاعله النور ، نقض قولهم إنه لا يضاف إليه ما يؤدى إلى غم وألم ، وإن قالوا : إن فاعله الظلمة فقد أضافوا إليها ما يؤدى إلى سرور ولذة ، وإن قالوا : إن له فاعلا ثالثا نقضوا قولهم بالاثنين .

ولا يمكن الخروج من هذا بقول « المرقيونية » بالمعدل الثالث وتضيف إليه الخبر

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٣٠ - ٣٢ ، وأيضا ذهب إلى هذا الباقلانى . التمهيد ص٦٥ ٦٦ .

والشر » لأن من قولها إن الخير من فعل النور ، والشر من فعل الظلمة ، فما أدى إليهما يلزمهم إضافته إليهما ، ومتى أضافوا ذلك إلى الثالث ، لزمهم إضافة كل خير وشر إليه ، وفى ذلك إخراج النور والظلمة من أن يقع منهما شيء لطبعهما[1] .

٤ - تقوم حجة الثنوية على القول بالاثنين على أساس قولهم بتضاد الخير والشر ، ويستحيل مع تضادهما وقوعهما من فاعل واحد ، كما يستحيل أن يحصل التبريد والتسخين بالشيء الواحد والتبييض والتسويد بالشيء الواحد ، واستدلوا على أن الخير يضاد الشر بمثل ما يعلم به أن السواد يضاد البياض والبرودة تضاد السخونة ، واستحالة اجتماعهما ، لذا وجب إثبات فاعلين لهما ، ولم يصح إثبات محدث للعالم سواه ، ويجب إثبات أصلين قديمين .

ويرد القاضى عبد الجبار على ذلك بالقول بأن الخير لا يضاد الشر وذلك لأن الشيء الواحد قد يقع على وجه يكون خيرا وكان يصح وقوعه على خلافه فيكون شرا ، أى أنه يقول بأنه ليس هناك شر مطلق أو خير مطلق فالشيء الواحد يقع على وجوه فيكون خيرا أو شرا تبعا للأحوال وللظروف ، والشر فى الحقيقة هو الضرر القبيح والخير هو النفع الحسن ، وأن الألم لا يوصف بأنه شر لكونه ألما ، ولا النفع يوصف بأنه خير لكونه نفعا ، ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك وأيضا الإشارة إلى أن الخير والشر لا يتضادان على الفاعل الواحد ، فقد يفعلهما فى حال واحدة أو فى حالين مختلفين .

وعلى هذا لا يصح تشبيه الخير والشر بالتسخين والتبريد ، فهما لا يتضادان مثل تضاد التسخين والتبريد .

أيضا لا يصح تشبيه الخير والشر بالتسخين والتبريد ، لأن علل التسخين والتبريد علل طبيعية ، والعلل الطبيعية موجبة ، فهما متضادان ولا يقعان من ذات واحدة .

أما التحريك والتسكين والخير والشر يقعان من الفاعل باختيار ، أى أن عللها اختيارية ، فلا مانع أن يقع الخير والشر من فاعل واحد فى حالين مختلفين أو فى حال واحدة[2] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٤٠ ، ٤١ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٤٥ - ٤٦ .

٥ - الرد على احتجاج الثنوية باستحالة استحقاق الفاعل الواحد الذم والمدح فى وقت واحد ، وعلى هذا يكون استحالة وقوع الخير والشر من فاعل واحد ·

ويجيب القاضى عبد الجبار عن هذا الاحتجاج ، أنه متى فعل الفاعل الخير والشر ، وعادل إحسانه إساءته فأنه لا يستحق مدحا أو ذما ، وإن كان أحدهما أزيد ، كان ما يستحق عليه من مدح أو ذم أولى ·

هذا بالنسبة للفاعل من البشر ، وأما بالنسبة لله تعالى ، فإنه يتعالى عن فعل الشر فى الحقيقة ، فإن الآلام فإنه عز وجل قد يفعلها على وجه يحسن عليه بأن تكون مستحقة كالعقاب الذى يفعله فى الآخرة أو يأمر بتعجيله فى الدنيا ، وكالأمراض التى يفعلها بشريطة التعويض ·

ومن هذا يتضح لنا تفرقة المعتزلة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى ، فما يصدر عن الإنسان من شرور فهى شرور فى الحقيقة ، أما ما يصدر عن الله فهو ليس شرا فى الحقيقة ، إذ يكون فى ذلك حكمة قد ندركها وقد لا ندركها ، فما نعده نحن بمقياسنا البشرى شرا ، فهو بالنسبة لله تعالى ليس شرا فى الحقيقة ، فقد يكون استحقاقا للعقاب فى الدنيا أو الآخرة ، وقد يكون للاعتبار ،وعلى هذا فلا يجوز قياس فعلنا على الفعل الإلهى ·

أيضا يتضح لنا من هذا موقف المعتزلة من مشكلة الشر ، وقولها بوجود حكمة فى وجود الشر فى العالم ، على أنه يجب ألا يغيب عن ذهننا تفرقة المعتزلة بين الشرور الطبيعية التى هى من الله ، والشرور الأخلاقية التى هى من الإنسان ·

ونعود إلى الحديث عن رد المعتزلة على احتجاج الثنوية نقول إنه على الرغم من هذه التفرقة بين الفعل الإلهى والفعل الإنسانى التى تبين سقوط حجتهم ، فإن القاضى عبد الجبار يقول إنه فى مجال الفعل الإنسانى أن الواحد منا قد يسىء ويحسن فى حال واحدة ، لكنه لا يذم ويمدح فى حال واحدة ·

أيضا استحقاق الذم والمدح ، يرجع إلى القصد والاختيار ، ويستحيل قصدهما فى حال واحدة ، لكن ليس كذلك صحة وقوع الخير والشر فى حالة واحدة ·

ويقول القاضى عبد الجبار إننا لا نحيل كون الفاعل الواحد ممدوحا مذموما ، وإنما نحيل كونه مستحقا لكلا الأمرين ، ولذلك يصح من أحد الرجلين أن يذم ومن الآخر إن يمدحه ، وذلك يسقط كل ما تعلقوا به ·

وعلى هذا يمكن صدور الخير والشر من فاعل واحد ، يكون بذلك ممدوحا أو مذموما ، لكن لا يمكن أن يستحق الفاعل كلا الأمرين ، لأن الفعل يرجع إلى القصد والاختبار ، ولا يمكن القصد والاختيار لكلا الأمرين معا ، لأن القصد والاختبار هو تحديد أحد الأمرين ويكون نتيجة ذلك الاختيار هو استحقاق المدح أو الذم وفقا للاختيار المحدد .

ويحاول القاضى عبد الجبار إثبات قبح الأمر والنهى على قولهم خاصة الديصانية ، مع العلم بحسن الأمر والنهى فى العقل ، وإذا قبح الأمر والنهى قبح المدح والذم .

والديصانية يلزم من قولها قبح النهى والذم ، وذلك لأن النهى والذم من الظلمة وهى مرات لا تعلم ولا تعقل ، فيجب ألا يحسن نهيا لأمرين : أحدهما أنها لا تعقل النهى ولا تعلمه ، والثانى أن الشر يقع منها بطبعها ولا فصل بين من أجاز النهى عن الشر مع هذا القول وبين من أجاز نهى الجماد وأمره وأمر الزمن بالسعى ونهى الإنسان عن الطيران فى الهواء وهذا واضح السقوط[1] .

وبعد فهذه نماذج من ردود المتكلمين على قول الثنوية باستحالة صدور الخير والشر من فاعل واحد ، وبذا يكون هناك فاعل للخير (النور) وفاعل للشر (الظلمة) ، وقد أثبتوا مدى تهافت أدلتهم وسقوطها .

ونعرض الآن بإيجاز إلى نماذج من ردودهم على كل فرقة من فرق الثنوية ، وسنكتفى بردودهم على بعض الفرق .

١ - رد المتكلمين على المجوس :

يقول المجوس بأن الله تأمل فى نفسه وأعجب بخلقه ، وخاف من أن يضاده فيه أحد ، فتفكر فى ذلك فكرة حدث منها إبليس ، إلى آخر ما ذكروه وعرضنا له عند عرض آرائهم ؛ ولقد رد عليهم المتكلمون ونوجز ردودهم فيما يلى :

١ - تناقض المجوس لقولهم بالاثنين ، لأن الله قد أحدث الشيطان من الفكرة

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٣٤ ، ٣٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، وقارن رأى المعتزلة فى علة وجود الشر برأى الماتريدى فى كتابه : التوحيد ص١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٦ ص١٦٧ ، ١٦٨ ولرأى الأشاعرة الشهرستانى : فى نهاية الاقدام ص٢٥٢ - ٢٥٣ .

الردية - وفقا لما يقولون - فهو بذلك يكون هو أساس الأمرين جميعا ، ويكون فاعل الخير والشر واحد[١]

ولقد قال فريق منهم أن الله قديم والشيطان محدث ، وعلى هذا فإذا كان الشيطان محدثا فلا بد له من محدث ، لأنه لا يمكن أن يكون الا عن محدث يحدثه[٢]

٢ - الله خلق الشيطان الذى هو أصل كل شر فلم لا يضاف إليه سائر الشرور ، ولقد ألزمهم ذلك الباقلانى فيقول « وإن قالوا إن الشك شر ، لأنه ولد الشيطان الذى هو شر ، يقال لهم ، فقد فعل الله الخير والشك الذى أشر من الشر ، وهو أصل الشيطان ، وإن جاز ذلك ، فلم لا يجوز أن يفعل سائر الشرور وجميع الأشخاص الضارة من السباع والعقارب والحيات وسائر الشرور »[٣] .

وإنه لمن االعجيب أنهم لم ينسبوا شرا جزئيا إلى النور فى الحوادث ولزمهم أن ينسبوا كل الشر وأصل الفساد اليه[٤] .

٣ - يلزمهم الجوينى القول بالواحد ، وفساد القول بالاثنين وبالفكرة الردية فيقول « يقال لهم الفكر أو الشك التى تولد منها الشيطان خير ام شر ؟ فإن قرروه خيرا فقل لهم كيف ولد الخير شرا ، ولو جاز ذلك لجاز أن يولد النور أيضا شرا من غير تقدير فكرة - وإن زعموا أنها شر ، قيل لهم فما الذى ولدها ولا ظلام قبلها ؟ فلا يجدون عن ذلك محيصا »[٥] .

وأيضا مما يبين فساد قولهم بحدوث الشيطان من الفكرة الردية أن الشىء لا يجوز أن يحدث الا من محدث قادر ، فكيف يصح إن يقال أن الشيطان حدث عن الفكر والشك[٦] .

٤ - ويرد الباقلانى على قولهم باستحالة فعل الحكيم للشر ، بأنه إذا كان الله

(١) الماتريدى . التوحيد ص١٧٢ - ١٧٤ .
(٢) القاضى عبد الجبار المغنى جـ٥ ص٧٥ .
(٣) الباقلانى التمهيد ص٧١ ، ٧٢ وأيضا القاضى عبد الجبار المغنى جـ٥ ص٧٥ .
(٤) الشهرستانى نهاية الاقدام ص٦٦
(٥) الجوينى الشامل حـ١ ص ١٣ ١٣١
(٦) القاضى عبد الجبار المغنى جـ٥ ص٧٦

أحدث الشيطان وهو أصل كل شر ، وكما أن حدوث الشيطان من شك الله لم يؤثر في حكمته ، فكذلك فعله لسائر الشرور لا تؤثر في حكمته[1] .

٥ - استحالة الفكر والشك على القديم ، كما يستحيل عليه الجهل والموت والغفلة والنوم وغير ذلك من الآفات الدالة على النقص ، والنقص دليل الحدوث ، أما الكمال فهو صفة القديم ، لذا يستحيل على القديم صفة النقص ، ولو كان متصفا بصفة النقص لكان حادثا وليس قديما .

أيضا لو كان سبحانه فى الأزل مفكرا مرتابا شاكا لاستحال أن يعلم وأن تقع منه الأفعال المحكمة الدالة على العلم والقصد .

ولو قالوا إنه يجوز أن يخلو الله فى القدم من الفكر والشك والعلم والجهل ، يقال لهم ، لو جاز ذلك عليه مع صحة وجود العلم له وجوازه عليه ، لجاز خلوه تعالى فى القدم من الحياة والموت والقدرة ، وذلك باطل ويفسد ما يقولون[2] .

٦ - أما من قال منهم بقدم الاثنين : النور والظلام ، فإنه يلزمه القول بواحد يقهرهما ، « وذلك لأن العقل يقضى ضرورة أن شيئين متنافرين غاية التنافر طبعا لا يمتزجان إلا بقاسر فإنهما لو امتزجا بذاتيهما بطل تنافرهما بذاتيهما ، وما هو متنافر ذاتا لا يجوز أن يجتمع ذاتا ، فالذات الواحدة لا توجب اجتماعا وافتراقا ، وذلك يقتضى ألا يحصل وجود ما ، وقد حصل وهو خلف » .

وأيضا إذا كان الظلام قديما فقد ساوى النور وبطل امتيار النور عنه من كل وجه فلقد ساواه فى القدم والوجود والوحدة ، ثم الوجود من حيث هو وجود خير ، فلم يكون الظلام شرا .

وإن لم يكن الظلام موجودا حقيقة فما ليس بموجود حقيقة كيف يكون قديما وكيف ينافى ضده ، وكيف يحصل منه امتزاج ، وكيف يحصل من امتزاجه وجود العالم[3] .

٧- حديث الخرافة الذى يسود قولهم فى دخول إبليس الدنيا وقتاله له لله تعالى

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص٧٣ .
(٢) الباقلانى : التمهيد ص٧٠ ، ٧١ .
(٣) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص٦٦ .

إلى آخر القصة ، وكيف يصح أن يكون الله تعالى مع كونه قديما قادرا لنفسه أن يؤذيه غيره ويحاربه على وجه لا يمكنه التخلص منه[1] .

● رد المتكلمين على المرقيونية :

يقول المرقيونية باثنين للنور والظلمة وبثالث يعدل بينهما ، إلى آخر ما قالوه وذكرناه فى عرض آرائهم ، ولقد رد المتكلمين على قولهم بالثالث المعدل ، ونوجز الرد فيما يلى :

إبطال قول المرقيونية بالكون الثالث وأنه متوسط دون النور والظلمة ، ودون الله والشيطان مع قولهم إن الخير من النور ، والشر من الظلمة ، فما هى الحاجة إلى ذلك المتوسط ، لأنه لا فعل له إذ هم ينسبون كل الأفعال إلى النور والظلمة .

فإن قالوا نثبته من حيث وجدنا فعلا ليس بخير ولا شر لكنه يؤدى إلى ذلك - يقال لهم : يجب أن تثبتوا رابعا لأن سبب الخير فى أنه يخالف سبب الشر كالخير والشر أنفسهما وهذا يوجب إثبات رابع .

فإن قالوا نثبته لأنه يدبرهما ، قيل لهم إذا كانا يدبران ويفعلان الخير والشر ، فلم صار بأن يكون مدبرا لهما ، أولى من أن يكونا مدبرين له .

وإن قالوا إنما نثبت الثالث ليعدل بينهما ، يقال لهم فما الذى أحوجهما إلى المعدل ، فإن قالوا : اختلافهما ، قيل لهم فخبرونا عن هذا المعدل ، أليس هو مخالف لهما ؟ لأنه لا يمكن أن يكون من جنسهما مع اختلافهما أو من جنس أحدهما ، لأن ذلك يوجب كونه من جوهر ذلك الجنس ، وذلك يبطل كونه ثالثا ، فيقال لهم : فإذا كان مخالفا لهما ، فيجب أن يحتاج إلى معدل آخر ، ثم كذلك أبدا[2] .

وهكذا يبطل القول بالمعدل لأنه لا فعل له فى الحقيقة ولا حاجة إليه والقول بالمعدل هو ما فارقت به المرقيونية قول الثنوية باثنين فقط ، ظنا منها أنها تحل مشكلة امتزاج النور بالظلمة وهما متضادان متنافران ، ولكنها تنسب الأفعال إلى النور والظلمة ، وهذا يثبت بطلان أقوالهما ، ويثبت صحة القول بمدبر واحد ولا حاجة به إلى أصل أو أصلين ممتزجان أو غير ممتزجين .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٧٩ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٢٧ ، والباقلانى : التمهيد ص٦٠ - ٦٤ .

● رد المتكلمين على الديصانية :

عارض المتكلمون أقوال الديصانية ، ونذكر على سبيل المثال معارضة القاضى عبد الجار لهم فلقد ذكر :

فساد قول الديصانية فى أن النور حى والظلمة ميتة ، وبين أدلتهم على ذلك وبين فسادها ، فذكر أدلتهم منها ، أنه كما لابد من إثبات فاعلين لاختلاف الخير والشر ، فلابد من أن يختص من يفعل الشر بصفة يبين بها من غيره ممن يقع منه الخير ، ليتأتى من هذا الشر ومن ذاك الخير ، فلذلك اختص بالموت ·

ومنها أن الظلمة شريرة تستحق الذم ، فلو وصفت بأنها حية ، لكانت قد وصفت بصفة مدح ، فلذلك قلنا إنها موات وقلنا فى النور إنه حى ، لأنه خير يستحق المدح ·

ومنها أننا لو وصفناها بالحياة لوجب أن نصفها بالإدراك والعلم ، وذلك يوجب مساواتها للعلم ، فإذا وجب أن ننفى ذلك عنها فيجب أن تكون مواتا ·

ومنها أن النور ينافى الظلمة ويضادها ، فيجب أن لا تشاركه فى كونه حيا ·

ويرد القاضى عبد الجبار على تلك الأدلة مبينا فسادها ، فيقول بأن الأصول فى الفاعل أن يكون قادرا ، فعل خيرا أو شرا ، ومن حق القادر أن يكون حيا ، ومن حق الحى صحة كونه مدركا ·

أى أنه يرى أنه لابد أن تتوافر صفة الحياة والقدرة والعلم فى الفاعل ، فيجب على ذلك إن كانت الظلمة فاعلة أن تكون حية كالنور ، وإلا لم يصح أن تقدم وتـفعل ، وليس معنى ذلك أن القاضى عبد الجبار يضيف الفعل أو الحياة أو العلم إلى النور ، فلقد سبقت الإشارة إلى رأيه فى أن النور والظلمة ليسا فاعلين لفقدهما صفات الفاعل من العلم والقدرة والحياة ، وهو هنا يدلل على فساد قولهم بأن الظلمة ميتة وأن النور حى لأنه على قولهم يصح منهما الفعل ·

ويفند أدلتهم مبينا فسادها ، فيذكر أنه كان يجب أن لا توصف الظلمة بشىء من أوصاف النور لكيلا يتساويا ، فيجب أن لا تكون قديمة ولا موجودة ولا فاعلة ، ومنها إنه يجب أن يكون النور مواتا ، فلم صارت الظلمة تختص بالموت دون النور ؟ على أن الخير والشر لا يختلفان ولا يوجبان إثبات فاعلين

وأما دليلهم الثانى ، فإنه يبطل بأن يقال إن الوجود أيضا صفة مدح ، وكذا القدم ، فيجب أن لا توصف الظلمة بالقدم والوجود ، بل يجب أن توصف بكل صفة نقص ، والنور بكل صفة مدح .

أما دليلهم الثالث فباطل ، لأن لقائل أن يقول ، إن الظلمة توصف بالإدراك والعلم ، وتساوى النور فيه ، كما توصف بالوجود والقدم والفعل وتساوى النور فيه .

أما دليلهم الرابع فباطل ، وذلك لأن النور من جنس الظلمة فلا يكون مضادا لها ، وقولهم يوجب كون الظلمة محدثة ومعدمة لمضادتها النور الذى هو موجود وقديم ، ويجب أن لا تكون قائمة بذاتها ، ولا ذاهبة فيما لا نهاية ، ولا محسوسة كالنور لكونها ضد النور .

ولا يصح على قول الديصانية أن نريد الشر لأن الظلمة موات لا إرادة لها ، وهذا يبين فساد قولهم .

كذلك يجب على قولهم أن لا يكون فى العالم جاهل ولا مفكر يفكر فى الحيل والتدبير الفاسد ولا نادم على الخير ، لأن ذلك لا يصح إلا على الحى والظلمة ليست بحية فتختص بذلك ،والنور خير لا يصح ذلك عليه[1] .

● رد المتكلمين على المانوية :

يقول المانوية بالنور والظلمة وإنهما كان متباينين وهما لا يتناهيان النور فى العلو والظلمة فى السفل ، ومن امتزاجهما كان العالم ، إلى آخر ما قالوه وسبق عرضه ، ولقد رد المتكلمون على أقوالهم وبينوا فسادها ، وسنذكر رد الماتريدى عليهم على سبيل المثال :

يرد على قولهم بأن النور والظلمة لا يتناهيان ، وهما يلتقيان ويمتزجان بأن ذلك قول متناقض ، إذ فيه تناهى الأجزاء المتلاقية من النور والظلمة والتناهى حد ، والحد دليل الحدوث وأنه بيد غيره ، ومن غير المعقول أن يكون مجموع الأجزاء المتناهية غير متناهية[2] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٥ ص٦٥ - ٦٨ .

(٢) الماتريدى : التوحيد ص١٥٧ .

ثم إن كان طبع السفلى التسفل ، وطبع العلوى العلو ، فكيف صار السفلى يذهب صعدا وذلك طبع العالى ، فيكون من السفلى الأمران جميعا ويبطل القول بالاثنين ، ثم إن العلـوى لم يوفه بطبعه ولم يعلو وحبسته الظلمة ومنعته من الارتفاع ، وليس له قوة تستطيع تخليصه سوى أن تخلى الظلمة سبيله ، وبذا يكون من الظلمة فعل الخير ، وإذا كان جوهر الظلمة هو الذى رأى النور وقهره فهو موصوف بالعلم والرؤية ، ولا يوصف بذلك النور لأنه لم يستطع أن يحذره ، وبذا يكون من الظلمة الخير ويكون من النور الشر ، ثم يقولون إن الخير كله من جوهر النور ، فمن أين يكون منه الخير وهو المقهور المحبوس[1] .

وأيضا تناقضهم لجعلهم تباين النور والظلمة بالجوهر فمحال امتزاجهما وهما متباينين بالجوهر ، إذ هم يرون الامتزاج غيرهما ، على أنه يقال أليس الامتزاج كائنا بعد أن لم يكن ؟ ولابد من قولهم بلى ، فيقال لهم هل كان الامتزاج النور أو الظلمة أو غيرها ؟ ولو قالوا بالأولين لأحالوا لأنه فيه إثبات الامتزاج والتباين نفسه ، ولابد من القول بالثالث وهو الغير[2] .

أى أن الامتزاج يؤدى إلى القول بواحد آخر غير النور والظلمة يقهرهما على الامتزاج إلى ما فى طبعهما من اختلاف .

ويحاول الماتريدى أن يبطل قولهم بأن شأن الأشياء الافتراق ، بأن يقال شأنها الاجتماع ، ولقد تأكد وقوع الاجتماع ، فلم لا كان شأنها الاجتماع ولو جاز تثبيت مالا شاهد له فى الشاهد مع كونه من جوهره لجاز القول بفعل الحواس على المعروف أو الدرك بأضداد مابه الدرك[3] .

أى أن الافتراق لا دليل عليه فى الشاهد لشيئين من جوهر واحد ، فلم يقولون بخلاف الشاهد ، وهم قد تمسكوا بالمساواة بين الشاهد والغائب .

ونكتفى بتلك الأمثلة لردود المتكلمين على بعض الفرق ، ولقد أوردناها لأن فيها بعض الردود على بعض تفصيلات أدلة كل فرقة والتى قد تغاير بها غيرها وأن جمعهم جميعا القول بالاثنين (النور والظلمة) ، ويبين أيضا تتبع المتكلمين لتفصيلات أدلتهم وبيان فسادها وبطلانها .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ص١٥٧ .

(٢) الماتريدى : التوحيد ص١٥٨ - ١٥٩ .

(٣) الماتريدى : التوحيد ص١٦١ - ١٦٢ ، ١٦٥ .

● موقف المتكلمين من التجسيم والتشبيه :

الله تعالى واحد ليس كمثله شيء ، ذلك أصل أساسى فى الدين دافع عنه المتكلمون ، وردوا شبهات القائلين بآراء تشوب أصل التوحيد والتنزيه لله تعالى ، ولقد رددت بعض الفرق المنتسبة إلى الإسلام وهى فى حقيقتها خارجة عنه بعض الآراء التى تنتقص من فكرة التنزيه المطلق لله تعالى متأثرة فى ذلك بأفكار أصحاب الديانات الشرقية القديمة ، ولقد سبق أن بينا ذلك فى موضعه .

وسوف نعرض بإيجاز إلى موقف المتكلمين من التجسيم والتشبيه ونوجزه فيما يلى :

١ - تنبنى ردود المتكلمين على معارضة القول بالتجسيم فى حق الله تعالى ، على أساس أن حقيقة الجسم ومعناه وهو مؤلف ومركب ، له طول وعرض وعمق إلى غير ذلك من معانى الأجسام ، مخالفة لذاته تعالى وتنفى عنه تلك الأوصاف التى هى للأجسام والجواهر والأعراض .

٢ - ووصف الله تعالى بالجسم لا يصح لأن ذلك يقتضى التحيز ، إذ لابد من تحيزه ، ووجب أن لا ينفصل تحيزه عن كونه كائنا فى جهة ، والكائن لا يكون كائنا فى جهة إلا لمعنى محدث ، والقول بأنه تعالى جسم يعنى أنه محدث ، والله ليس محدثا بل قديما .

وأيضا الأجسام متماثلة ، وإذا كانت متماثلة استوت فى استحقاقها للصفة الذاتية ، فلو كان تعالى جسما ، لكان ما عداه من الأجسام قديما مثله[1] .

٣ - أيضا ليس الله تعالى جوهرا ، وذلك لو كان جوهرا فيلزم عن ذلك أن يشترك جميع الجواهر فى وجوب الوجود لذاتها لاشتراكها فى معنى الجوهر وهو محال .

وأيضا أن يكون قابلا للتجزئة فيكون مركبا ، وأن لم يكن قابلا للتجزئة يكون فى الصغر والحقارة بمنزلة الجوهر الفرد .

وأيضا يلزم أن يكون قابلا لحلول الأعراض المتقابلة عليه وهو محال .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المحيط بالتكليف جـ١ ص١٩٨ ، وما بعدها ، وأيضا : شرح الأصول الخمسة ص٢١٦ وما بعدها .

وأيضا يلزم أن تكون ذاته قابلة للإشارة إليها ، فتكون متميزة ومتنقلة ومتحركة وساكنة ·

لو كان جوهرا لما كان مفيدا لوجود غيره من الجواهر ، فإنه لا أولوية لبعض دون بعض[1] ·

هذه الأدلة تعتمد على أن صفات الجوهر من قبوله للتجزأة والتركيب والانقسام وتحيزه وكونه محلا للأعراض ، وذلك كله يعنى حدوثه لا تنطبق على الله تعالى ·

والله تعالى ليس عرضا لأنه لو كان عرضا لكان ممكنا كباقى الأعراض ، إذ يشاركها فى الجنس ، أو كانت الأعراض واجبة ضرورة ، لشاركتها إياه فى صفة الواجب ·

وأيضا لو كان عرضا لافتقر إلى محل يقوم به كسائر الأعراض وهذا يخرجه عن كونه واجب الوجود لذاته ، وأن لم يفتقر لعرض للزم استغناء باقى الأعراض عن المحل ، وذلك للاتحاد فى معنى العرضية[2] ·

ولقد نفى المتكلمون التشبيه ، أى تشبيه الخالق بصفات المخلوقين فقالوا بأنه لا يجوز وصفه بالانتقال والمجىء والذهاب ، ولا إضافة الحالات الانفعالية إليه كالمكر والخداع ، أو إضافة الجوارح أو معانيها إليه ·

وأيضا نفوا تشبيه المخلوق بالخالق ، فقالوا بأنه تعالى لا يحل فى الأشياء ، ولا يوصف بالاتصال بها ولا بالحلول فيها ولا بالخروج منها من جهة المسافة ·

هذه إشارة موجزة إلى موقف المتكلمين من التجسيم والتشبيه بالقدر الذى يسمح به المجال[3] ·



(١) الآمدى : إبكار الأفكار ص٧٠ - ٧١ ·

(٢) الآمدى : إبكار الأفكار ص٧١ - ٧٢ ·

(٣) أنظر : لموقف المتكلمين على سبيل المثال - الأشعرى - مقالات الإسلاميين جـ١ ص٢٣٥ - ٢٣٦ - ٢٦٥ - ٢٦٦ - ٢٧١ ، وأيضا : الإبانة ص٣٧ - ٣٩ والماتريدى : تأويلات أهل السنة جـ١ ص٦٢٣ ، ٦٣٤ - ٦٥٤ ، جـ٣ ص٣٩٦ وأيضا : التوحيد ص٧٤ - ٧٥ ، والبياض : إشارات المرام ص١٩٢ ·

تعقيـــب

بعد أن عرضنا لردود المتكلمين على منكرى الوحدانية والقائلين بأصـلين قـديمين ، يتضح لنا أن المتكلمين قد وفقوا توفيقا كبيرا فى دحض أدلة المنكرين للوحدانية وبينوا تهافتها وسقوطها ، ولا يرجع توفيق المتكلمين فى ذلك إلى قوة حجتهم ومهارتهم فى الجدل فحسب ، بل أيضا يرجع إلى تهافت حجة خصومهم وسقوطها وافتقارها إلى السند المنطقى ·

فالقول بالنور والظلمة كأصلين للعالم قول بعيد عن الحس والعقل ، فهما لا يعدوان إلا أن يكونا من أجزاء العالم وجملته ، فإن كانا كذلك فلم يضاف إليهما خلق العالم ·

إن أساس قولهم بأصلين قديمين يقوم على الوجدان لا على العقل ، فهم يقولون إن فى العالم خير وشر وهما يتضادان ، ولا يمكن إثبات فاعل واحد لهما ، بل لابد من فاعلين ، وهذا القول يكذبه العقل والواقع المشاهد من أن الواحد يفعل الخير والشر ·

والواقع أن مشكلة الشر وتفسيره كانت وراء قولهم بالاثنين ، وهذه مشكلة لا نقلل من أهميتها وصعوبتها ، لكننا نقول إنهم قد أساءوا فهمها وقالوا بحلول بعيدة عن العقل ، فلو وازنا بين ما قالوه فى تفسير الخير والشر الموجـود فى العالم وجعلهما مبدأين وأصلين منهما العالم ، وأن هناك إله خير وهو (النور) وإله شر وهو (الظلمة) ، وهو حل ساذج ، وبين موقف المتكلمين إزاء مشكلة الشر ، فنجد أنهم قالوا بنسبية الخير والشر ، فالفعل الواحد قد يكون شرا فى حال وقد يكون خيرا فى حال ، أى ليس هناك شر مطلق أو خير مطلق، وقال بعض المتكلمين (وهـم المعتزلة) بالتفرقة بين نوعين من الشر ، فهناك شر طبيعى كالكوارث والزلازل والبراكين والأمراض والموت ، وهناك شر أخلاقى كالكذب والظلم والسرقة ، والشر الطبيعى الذى يحدث فى العالم فمن الله ، أما الشر الأخلاقى الذى يحدث فى العالم فمن الإنسان ، وبذا يصح وقوع الشر من الإنسان كما يصح وقوع الخير منه ، وهذا

يدلل على نسبية الخير والشر إلى فاعل واحد ، وتلك الشرور الطبيعية التى تقع فى العالم لحكمة قد يدرك العقل بعض جوانبها فقد تكون للعقاب فى الدنيا أو الآخرة وقد تكون لأسباب أخرى ، فهذه الشرور التى نظنها شرورا ليست شرا فى الحقيقة ·

فهذا حل أكثر قبولا فى العقل مما قدمه الثنوية من حلول ساذجة ، بعيدة تماما عن العقل ·

ولقد كانت السذاجة والأسطورة والخرافة والجهل سمة تفكيرهم وأقوالهم ، ليس فى قولهم بأصلين قديمين هما النور والظلمة فحسب بل تبدو أكثر وضوحا فى قصة الصراع بينهما وكيفية نشأة الخلق ، وهذا كله محض خيال ووهم ·

ولسنا نريد عقد مقارنة بين رأيهم فى هذا وبين رأى المتكلمين ، أن المقارنة هنا لا تصح ، لأنها سوف تكون بين فكر قائم على أساس منطقى وبين فكر خال من المنطق وقائم على الوهم والخيال - لكننا نريد أن نذلل على ما سبق أن قلناه فى تعقيبنا على الفكر الشرقى القديم فى أنه يقوم فى معظمه على جانب كبير من الوهم والخيال والوجدان وخال من التفكير المنطقى وأنه وثيق الصلة بفكر الإنسان البدائى ، فلا فرق بين الإنسان البدائى الذى كان يرجع الظواهر الطبيعية إلى آلهة متعددة فالزلازل ترجع إلى إله والبراكين إلى إله وللنمو إله وهكذا فى كل الظواهر ، وبين هؤلاء الذين يرجعون تلك الظواهر إلى إله للخير وإله للشر ، أنه لا فرق إلا فى عدد الآلهة فقط ·

والواقع إنه على الرغم من قولهم بإلهين ، إلا أنهم لم يستطيعوا أن يضيفوا إليهما معا صفات الألوهية ، فلقد فرقوا بينهما فى الصفات ، فالكمال اتصف به إله النور ، والنقص اتصف به إله الظلمة ، وعلى هذا يمكن إلزامهم بالقول بإله واحد ، حيث إن الألوهية تحوى صفات الكمال وترتفع عن صفات النقص ، وأن من فيه صفة من صفات النقص لا يصلح أن يكون إلها ، فعليهم أن يقروا بإله واحد حائز على صفات الكمال التى هى لازمة لكمال الألوهية ·

بل المتأمل لأقوالهم نجد أنها تعنى انتفاء الألوهية مطلقا ، وذلك لأنهم سلبوا الإلهين صفات الألوهية وما يليق بها ، فهم مع إضافتهم صفات الكمال إلى النور وجعله الإله الأعلى ، إلا أنه مع هذا وقع تحت سلطان الظلمة ، فوقع فى حبسها - على ما يقولون - ويحاول الخلاص من أسر الظلمة ، فكيف يصلح أن يكون إلها من

هـو مقهور ويقع تحت سلطان غيره ، ويستدر عطف الظلمة لكى تطلقه من حبسه ، ومصيره معلق بأن تمن عليه الظلمة فتخرجه من حبسها ، والظلمة ذاتها لا تصلح أن تكون إلها كما بينا لأنها تحوى كل الصفات الناقصة ، أى أن قولهـم يؤدى إلى انتقاء الآلوهية عن كل من النور والظلمة ولا يصلح أحدهما فضلا عن كلاهما أن يكون إلهًا ·

إن هذا التخبط فى القول أساسه إنكار الصانع ، فلو أنهم آمنوا بالله الواحد الخالق ، لما وقعوا فى مثل هذا الهذيان والتخبط ·

ولقد أخطأوا فى ردهم الغائب إلى الشاهد ، ومساواة الشاهد بالغائب وهو خطأ قد لازم تفكير فى معظم الحالات ، ولم يستطيعوا أن يدركوا أن الشاهد قد يدل على مثله فى الغائب أحيانا وذلك إذا اتحدت كيفية الشاهد والغائب ، وأيضا قد يدل الشاهد على خلافه فى الغائب فى حالات أخرى ، وذلك إذا اختلفت كيفية الشاهد عن الغائب ، وفى مثل هذه الحالات يدل الشاهد على خلافه فى الغائب ، وذلك لاختلاف كيفية الغائب فيها عن كيفية الشاهد ، فالله سبحانه يختلف ذاتا وصفة وفعلا عن ذات وصفة وفعل المخلوق فى الشاهد ، فلا يجوز المساواة بينهما ، فهم بذلك لم ينتبهوا إلى دلالة الخلاف ، فوقعوا فى أخطاءعظيمة ·

بل لقد أخطأوا فى معرفة الشاهد نفسه ، فهم لم يحصروه حصرا تاما ، أى لم يقوموا يعمل استقراء كامل فجاءت أحكامهم ناقصة عن ذلك الشاهد ، ثم مدوا ذلك الحكم الناقص إلى الغائب فجاءت أحكامهم عنه تنطق ببطلانها وفسادها ، مثل حصرهم عناصر المادة فى اثنين أو أربع فقط ، مع أن عناصرها متعددة ·

ولقد كانت أدلتهم قاصرة على أن تبرهن على صحة أقوالهم ، فضلا عن أنها كانت تؤدى إلى عكس ما يقولون ، ولقد بين المتكلمون ذلك التناقض فى حالات عديدة منها على سبيل المثال قولهم بالامتزاج بين النور والظلمة ومن الامتزاج تكون الأفعال ، هذا القول يؤدى إلى عكس ما أرادوا من نسبة الخير إلى النور ، والظلمة إلى الشر ، لأن الفعل مشوب بالنور والظلمة حيث كان من امتزاجهما ، فلا يصح نسبته إلى أحدهما ، فلو كان شرا لكان منهما (النور والظلمة) ويؤدى إلى أن يكون من النور شر ، وأن كان خيرا لكان منهما (النور والظلمة) ويؤدى إلى أن يكون من الظلمة خير ، وهذا عكس ما يقولون ·

بل إن القول بالتباين والامتزاج يؤدى إلى القول بالواحد لا بالاثنين على ما يقولون ، فالنور والظلمة يعملان بالطبع وهما متباينين ثم امتزجا ، فلابد لهما من واحد آخر غيرهما يجبرهما على الامتزاج ، لأنهما بطبيعتهما مفترقان ومتنافران - ولقد كان هذا التناقض والقصور شاملا - لكل أدلتهم مما أدى إلى سقوطها ·

ونقول إن هذا النقص قد ساعد المتكلمين على نقص أدلتهم وبيان فسادها وبطلانها ·

أيضا ساعدهم على ذلك أنهم استخدموا المقاييس العقلية الصحيحة فى الرد عليهم ، وقامت أدلتهم على أساس منطقى صحيح ، فعلى سبيل المثال أنهم قد انتبهوا إلى صحة دلالة الشاهد على الغائب ، فالشاهد قد يدل على خلافه في الغائب لا على مثله في حالة اختلاف كيفية الشاهد والغائب ، بل لقد بينوا قصور خصومهم في معرفة الشاهد وإطلاق أحكام خاطئة ومبتسرة عنه ثم يمدون تلك الأحكام الخاطئة على الغائب ، والمتكلمون لم يرفضوا قياس الغائب على الشاهد ، وأن الشاهد يدل على مثله فى الغائب ، بل قالوا بدلالة الشاهد على مثله فى الغائب ، وأيضا دلالة الشاهد على خلافه فى الغائب ، ووضعوا شروطا وأحكاما تضمن صحة قياس الغائب على الشاهد،ولا ندخل فى تفصيل ذلك فلقد سبق لنا التعرض لذلك فى موضع آخر[1] ·

ولقد تعقب المتكلمون أدلة خصومهم فى أدق تفاصيلها ، ولم يدعوا قولا لهم الا وقد ردوا عليه ، ولم يكتف المتكلمون بذلك فحسب ، بل قاموا باستقصاء لكل الفروض الممكنة التى حول المشكلة التى يتناولونها ، بحيث لا يدعون للخصم حجة أو دليلا يستند عليه ، فاستخدموا صيغة « فإن قال ·· قيل له ·· » وذلك لحصر كل الفروض الممكنة والرد عليها وبيان فسادها ·

ولقد استخدم المتكلمون صورا عديدة من الأقيسة العقلية ، فى جدالهم مع خصومهم ، واستطاعوا إفحامهم ، وألزموهم التسليم بخلاف أقوالهم ·



---

(١) أنظر كتابنا . الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة ص٢١ - ٢٧

(رابعًا) الرد على المنكرين للنبوة

لقد دافع المتكلمون عن إثبات النبوة ، وردوا حجج المنكرين لها ، وذلك لأنه يتوقف على إثبات النبوة ، إثبات العقائد الإيمانية والأحكام والشرائع التى جاءت على لسان الرسل المبلغين عن الله ، ومنها الإيمان بوجود الله تعالى ووحدانيته ، والإيمان بكتبه ورسله وملائكته ، والإيمان بالبعث والجزاء فى الآخرة .

ونعرض لردود المتكلمين على القائلين بإنكار النبوة ، والتى سبق عرضها إجمالا عند الحديث عن البراهمة وأيضا الصابئة الذين قالوا بالمتوسط الروحانى دون الجسمانى ، وسنعرض بعض تفصيلات تلك الحجج والرد عليها .

وسوف نوجز تلك الردود ونعرض لبعض نماذج لها فيما يلى :

الرد على الحجة الأولى

تقول هذه الحجة على أن الرسل تأتى بما يخالف العقل ، ويرد المتكلمون على هذه الحجة بعدة ردود منها :

١ - أن المنكرين لم يميزوا بين ما يخالف ويتناقض وبين ما يأتلف ويتفق ، فلو قال قائل إن علمكم بالنهار ينقض العلم بورود الليل ، وعلمكم بالشباب ينقض العلم بالهرم ، لكان موردا على العقل ما ينقضه .

أما القول بأن علمنا بأنه لا ليل فى حال النهار ، علم بوقت مخصوص وإذا أتى الوقت الثانى ، وجب العلم بأنه ليل ولا نهار ، وذلك فى الوقتين لا يتناقض ، ولا فى المكانين ، وإنما يتناقض فى وقت واحد ، لأنه لا يستحيل كون المحل أسود بعد بياض ، ولا كون أحد المحلين أسود مع كون الآخر أبيض[١] .

ومعنى هذا أن وجوه الاتفاق والاختلاف تخضع للظروف والأحوال فلا يمكن أن نقول عن الشىء ونقيضه فى وقت واحد ، إن هذا الشىء أبيض وأسود فى وقت واحد فى حال واحدة - أما إذا اختلفت الأحوال والأوقات ، فيمكن أن يكون الشىء أبيض فى وقت وحال ، وأسود فى وقت آخر وحال أخرى .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٥ ص ١١٠ ، ١١١ .

ووفقا لهذا فإن حال الرسول يختلف قبل البعثة وبعدها ، فهو ليس رسولا ولا مبعوثا قبل البعثة ، وبعد البعثة يكون رسولاً ، وليس فى هذا تناقض ، وأن اعتقاد بعثة من لم يبعث جهل ، وإذا بعث لم يمتنع أن يكون علما ، لأن حق العلم أن يتعلق بالشيء على ما هو به ، ويصير ذلك فى الحالين بمنزلة الاعتقادات بالمعتقدات التى تختلف على الأوقات(١) .

وكما يقتضى الحال قبح اعتقاد من لم يبعث ، فإنه يقتضى وجوب اعتقاد نبوة من قد بعث ، واذا اقتضى العقل نبوة من قد بعث ، فلا خلاف بين ما جاء به المبعوث وبين العقل .

ويؤكد ذلك الاتفاق أن الرسالة تفصل ما قد جاء فى العقل جملة يقول القاضى عبد الجبار ، « فإذا حصلت البعثة ، ودلت عليها دلالة ، وعلمنا مبعوثا متحملا للرسالة ، فإنما نعلم تفصيل ما ثبت فى العقل إجماله ، فهو كان يعلم فى بعض الآلام أنه ظلم ، وقد تقرر فى العقل قبح الظلم فيعلم أنه قبيح ، ويكون هذا العلم موافقا لما تقرر فى العقول ، لكن العقل لا يستوفى جميع العلوم ، لأنها لا تنحصر ، وإنما يتقرر فيها العلم بالجمل والأصول ،ثم يستبد العلم بتفصيل ذلك ، وبالفروع من جهـة الأدلة ، ولا يكون أحدهما مخالفا للآخر ، لأن ذلك لو وجب لوجب ألا يكون العقل ، فيما نعلم فيه تفصيله ، إلا متناقضا ، وفى ذلك قلب نفس العقل»(٢) .

أى أن الرسالة مفصلة لما هو مجمل فى العقل ، وعلى هذا ليس هناك تناقض بينهما، ولا يجوز القول إن الرسالة تأتى بما خالف العقول ، إن غرض هؤلاء المنكرين كما يوضحه القاضى عبد الجبار أن يقدحوا فى غير العقل طلبا لسلامة العقل ، فإذا أداهم قولهم إلى القدح فيه فقد بلغ فساد ما قالوه فى النهاية(٣) .

٢ - لا تناقض بين ما جاء به السمع وما هو مقرر فى العقل ، بل إن السمع أوجب جنس ما أوجبه العقل ، ويقول القاضى عبد الجبار فى ذلك « فانا لا نسلم أن

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ١٥ ص ١١١ وسنعود إلى تفصيل هذا عند الحديث عن الحجة الثالثة .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ١٥ ص ١١١ - ١١٢ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ١٥ ص ١١٢ .

السمع أوجب ما اقتضى العقل نفى وجوبه ، وإنما أوجب مثل ذلك فى جنسه وصورته »[1] ، وهذا يثير تساؤلا عن الحاجة إلى الشرع إذا كان يقرر مثل ما قرره العقل وهو نفس ما تعلق به منكرى النبوة ، وسوف نتحدث عنه فيما بعد عند الحديث عن الرد على الحجة الثالثة .

٣ - وعلى هذا فإن ما يرد بالسمع لا يجوز خلافه ، وأن ما يرد بالعقل لا يجوز خلافه ، وكما لا يجوز خلاف ما فى العقول فإنه لا يجوز خلاف ما فى السمع لاتفاقهما ، ويقول القاضى عبد الجبار « إن أصل التكليف يقتضيه العقل ، كما أن السمع يقتضيه العقل »[2] .

٤ - أن ما يبدو قبيحا فى العقل مثل ذبح الحيوانات ليس فى حقيقته قبيحا ، فالحسن والقبح فى العقل نوعان : أحدهما ثابت لا يتغير مثل شكر المنعم وقبح السفيه ، والثانى هو الذى يحسنه العقل للعاقبة أو للحال وهذا جائز ورود الشرع بمثله، وعلى ذلك أمر الذبائح ، ولو قدر الإباحة فيها كان كل حى يموت .

وأيضا العدل فى الجملة حسن ، والجور فى الجملة قبيح ، لكن من الأشياء مما يظهر قبحه بالنهى وحسنه بالأمر ، وذلك نحو تقلب أحوال المرء وانفعاله ، وعلى ذلك ذبح الحيوان ، وقد جاءت به الرسل ، فهى بذلك ليست مخالفة لما فى العقل ، حيث إن هناك أمورا يحسنها أو يقبحها تبعا للعاقبة وللأحوال .

أيضا يفرق الماتريدى بين حسن العقل وحسن الطبع ، فما حسنه العقل لا يقبح أبدا ، أما ما حسنه الطبع فهو متغير ، ويجوز أن ما ينفر عنه الطبع يألفه بالعادة ، ثم أن ما يكون طبعه التوحش فهو لا ينفر من الذبح ، وكذلك اعتياد القصابين الذبح ، أى إن الذبح ليس قبيحا فى العقل ولكنه قبيح فى الطبع ، وما فى الطبع متغير ، وعلى هذا يسقط قولهم بأن ذبح الحيوانات قبيح فى العقل ، وأن الشرع قد جاء بما يخالف العقول[3] .

٥ - ويرد الأشاعرة على القول بأن الرسل تأتى بما تحظره العقول من إيلام الحيوان وذبحه وغير ذلك ، وأن الحكيم لا يجوز أن يبيح ما تحظره العقول .

---

(١) القاضى عبد الجبار :المغنى جـ ١٥ ص ١١٧ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ ص ١١٤ .

(٣) الماتريدى : التوحيد ص ٢٠٠ - ٢٠٢ .

فيقولون بأن الذى ذكروه لا يكون دليلا على عدم جواز أن يرسل الله تعالى رسولا ، وذلك لأن ما ذكروه لا يبيحه ولا يحظره العقل ، إنما الذى يبيح ويحظر هو الله تعالى ، وأن الحظر والإباحة من الله لا ينكره العقل ، وأيضا لا ينكر العقل أن لخالق الأعيان ومالك الذوات أن يتلفها ويؤلمها ، وأن يبيح ذلك فيها ، وأن يبتدئها باللذات بدلا من الآلام ، أو بالآلام بدلا من اللذات ، لأن لا مالك فوقه ولا زاجر يزجره ، أى أن الله هو المالك ، وللمالك أن يتصرف فى ملكه ، وهذا هو معنى العدل عند الأشاعرة ، فالكل خلقه وعبيده يتصرف فيه كيف شاء(١) .

وإن اعترضوا بالقول : ما الدليل على أن الله ابتدأ الحيوان بالآلام من غير عوض ولا جرم ؟ .

يجيب الباقلانى ، بأن الله سبحانه متفضل على الحيوان بالنعم واللذات ، وأنه مستوجب للحمد والشكر على ذلك ، ثم يقول إن للمتفضل فعل التفضل وتركه ، فهو ليس واجبا عليه ، فله أن يفعله وله أن يتركه ، وهذا هو الفرق بين التفضل والاستحقاق الواجب ، فلو كان فعل ذلك واجبا عليه ، لكان ظالما بتركه ، وعلى هذا فلو ترك الله سبحانه فعل اللذة بالحيوان لحسن منه ذلك ، وكان عدلا وصوابا فى الحكمة ، وأيضا لو فعل الألم بالحيوان بغير عوض ولا ذنب تقدم منه ، لكان منه سبحانه عدلا وأما بالنسبة لنا ، فإن ذلك يعد ظلما وجورا ، إذ كلفنا الله تركه وأمرنا بترك إيلامه .

ومعنى هذا أن إباحة إيلام الحيوان وذبحه أو حظر ذلك مرهون بأمر مالكه وهو الله سبحانه وتعالى ، فهو الذى له وحده حق الإباحة والحظر .

وعلى هذا فلمالك الأعيان أن يبيح لخلقه ما يشاء من إتلاف بعض الحيوان وإيلامه ، وأن لا اعتراض لمخلوق فى حكمه(٢) .

ويذكر الباقلانى أنه لو سلم أن ذبح البهائم وإيلامها محظور فى العقل ما لم يبح ذلك فيها مالكها ، لم يجب لأجل هذا أن يكون ذبحها محظورا مع إطلاق المالك له .

---

(١) انظر الباقلانى : التمهيد ص ١١٤ ، ١١٥ - الجوينى : العقيدة النظامية ص٦٣ ، الرازى : النبوات وما يتعلق بها ص١٦٧ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص ١١٥ - ١١٦ .

وإن قالوا : المحظور فى العقل محظور أبدا ، يرد عليهم الباقلانى ما أنكرتم من أن ذلك كان محظورا بشريطة إذن مالكه فيه ، وإطلاقه حظره فى العقل بهذا الشرط لا ينقلب أبدا ؟ ·

أى أن المحظور فى العقل ليس محظورا بإطلاق ، بل بتغير الأحوال فلو أن المالك أباحه لم يعد محظورا ، وإن لم يأذن المالك كان محظورا ، فالمحظور فى العقل مقيد بإذن المالك ·

ثم يذكر الباقلانى أمثلة يتعلق فيها المحظور والمباح بالحاجة إليه أو الغنى عنه ، وهذا يعنى أن المحظور ليس محظورا بإطلاق أو مباحا بإطلاق فى العقل ، فالأكل والشرب قبيح مع شدة الشبع والرى ، فهل يكون ذلك محظورا مع الحاجة إليه وشدة الجوع والظمأ ، وإن قالوا إن ذلك مباح بشـــرط الحاجة إليه ومحظور بشرط الغنى عنه ، يقال لهم كذلك الأمر فى إيلامه الحيوان وإتلافه[1] ·

وخلاصـــة موقف الباقلانى : أن الله مالك كل شىء وله حق التصرف فى ملكه ، فلو أباح ذبح الحيوان أو إيلامه ، فله أن يفعل ذلك وليس ذلك منه ظلم ، وأيضا أن المحظور فى العقل يتغير بتغير الأحوال ، وهو مشروط وليس مطلقا ·

ويقوم رد الأشاعرة على أساس قاعدتين عندهم ، **الأولى** : أن الحسن والقبح شرعيان وليسا عقليان ، والحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ، **والثانية** : عدم الوجوب على الله ·

بينما يقوم رد المعتزلة والماتريدية على إيجاد الموافقة بين العقل والشرع ، ولا تعارض بينهما ·



الرد على الحجة الثانية

هـــذه الحجة نتيجة للقول بالحجة الأولى ، وهى أن السمع يوجب خلاف العقل ، وعلى هذا فيجوز أن يحسن بالسمع الكذب وإن قبح فى العقل ·

ورد المتكلمين على هذا هو نفس الرد الذى قالوه على الحجة الأولى وذلك لأن

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص ١١٧ ·

الثانية هي مجرد مثال يفترضونه ، فالسمع عندهم لا يضاد العقل ولا يأتى بما يخالف العقل ، وأن ما ورد فى السمع يكشف تفاصيل ما تقرر جملته فى العقل . وعلى هذا فلا يجوز القول بأن السمع يحسن الكذب وإن قبح فى العقل .

ونعرض على سبيل المثال رد القاضى عبد الجبار حيث إنه قد ذكر هذه الحجة منفردة وقام بالرد عليها .

ويذكر القاضى عبد الجبار أنه ليس هناك حسن بإطلاق أو ضرر بإطلاق فإن النفع من حيث كان نفعا لا يحسن ، وإنما يحسن لتعريه من مضرة ، وما يجرى مجراها ، فإذا أدى إلى مضرة قبح ، وكذلك القول فى الأمور الشاقة أنها إنما تقبح إذا تجردت فأما إذا أدت إلى زوال مضار واجتلاب منافع ، فإنها تجب ، فجوزنا ورود السمع بوجوب ماله صفة فى العقول قد يقترن بها الوجوب على وجه ، والقبح على وجه ، وبينا أن السمع يكشف على الوجه الذى يجب عليه ، وإذا ثبت ذلك ، وتقرر فى العقول أن الظلم مع كونه ظلما ، لا يجوز أن يقترن به الحسن والوجوب ، فكيف يرد السمع بحسنه ووجوبه والحال هذه[1] .

وعلى هذا فإن السمع لا يحسن شيئا قبح فى العقل ، ولا يقبح شيئا حسن فى العقل ، ولا يناقض ما جاء السمع ما فى العقل .

وإنما يكون التناقض عندما يعلم بالعقل جملة المضرة وإنها إذا كانت ظلما ، فلابد من كونها قبيحة ، فلو ورد السمع بحسنها أو حسن بعضها مع ثبات حالها ، لكان ذلك نقضا .

وأما ما يتناقض من جهة التغير فأن يعلم فى العقل المعين أنه يحسن من حيث كان نفعا محضا ، أما ما شاكله ، فلو ورد السمع بقبحه لكان نقضا ، وكلا الوجهين منتف عن الأدلة لأنها صادرة من جهة الحكيم الذى لا يجوز أن يؤتيها إلا على الصحة[2] .

أى أن التناقض بصورته السالفة منتف عن السمع لأنه صادر من الحكيم ، الذى لا يجوز أن يأمر بشىء إلا وهو صحيح ، وليس فيه خلاف العقل .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ١٥ ص ١١٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ١٥ ص ١١٨ .

وما أوردوه إن أوجب قبح السمع ، فيجب أن يكــون مقتضيا لقبح نفس العقل ، ولقبح التجارب ، والعادات ، لأن أحكام هذه الأفعال فى القبح والحسن والوجوب قد تختلف لهذه الأمور ، فإن كان اختلاف ذلك لا يوجب فسادا ولا يوجب نقضا ، ولأن الحال فيه كالحال فى القول بحسن الكذب والظلم ، فكذلك القول فى قبح السمع .

فالحسن أو القبح يقترن بأمور وبحالات معينة وصفات مخصوصة ، وقد تختلف تلك الأمور والصفات ، ولا يقدح ذلك فيما ورد به السمع ، إذ يجوز أن يرد السمع كاشفا عما يقارنه ، مما يقتضى قبحه أو حسنه أو وجوبه .

وخلاصة القول : أن السمع لا يناقض العقل ، وأنه لا يحسن ما قبح جملة فى العقل ، ولا يقبح ما حسن جملة فى العقل ، فلا يصح القول بجواز أن يحسن بالسمع الكذب وإن قبح فى العقل .

والحسن والقبح ليسا مطلقين ، بل هما تبعا لأمور تقترن بهما ، وإذا كانت طرق النافع والضار متنوعة ، فهى أيضا ليست متناقضة وأقواها طريق السمع ، لأن كما يذكر المتكلمون بصحة طريق الخبر عامة ، فإن طريق إخبار الرسل أوكد وأوثق صحة من كل الأخبار لأنهم يحملون معهم دليل صدقهم .

والواقع أن إنكار الخبر كان وراء قول المنكرين للنبوة ، ومحاولتهم نفى الخبر كطريق للمعرفة ، وذلك بالتشكيك فى صحته كطريق للمعرفة ، وإيراد أدلة تحاول أن توجد تعارضا بين الخبر والعقل .

ولقد واجه المتكلمون هذا الموقف وأكدوا على صحة الخبر كطريق إلى المعرفة ، لا يعارض العقل أو الحس ، وأن يزيلوا شبهات القائلين بتعارض الخبر والعقل ، إذ أن فى إثبات صحة الخبر إثبات للنبوة التى يقوم عليها الدين كله .

وإذا كان السمع يأتى موافقا للعقل ، فهل بوسع العقل أن يستغنى عن السمع ، هذا ما سوف نتحدث عنه من خلال عرض الحجة الثالثة والرد عليها .

* * *

الرد على الحجة الثالثة

تقوم هذه الحجة على القول بأن فى العقل غنى عن الرسالة ، ونعرض فيما يلى لنماذج من ردود المتكلمين على تلك الحجة نوجزها فيما يلى :

١ - يؤكد المتكلمون على اختلاف اتجاهاتهم على أن الخبر طريق من طرق المعرفة ، ويعارضون موقف السمنية والبراهمة فى إنكار الخبر ووقوع العلم به ، ويكذبهم فى ذلك علمهم الذى يأتى عن طريق الخبر بالبلدان النائية والممالك الماضية ، والعلم بما غاب عنهم من أشياء ولم يعاينوها وبها يكون معاشهم وغذاؤهم وبقاؤهم ، وكالعلم بالأنساب ، وكل ذلك يصل إليه عن طريق الخبر ، ويردون أن العلم بهذه الأخبار ضرورى وليس مكتسبا .

وإذا كانت هذه الأخبار صادقة والعلم بها ضرورى ، فان الأخبار التى تأتى عن طريق الرسل يلزم قبولها بضرورة العقل ، إذ لا خبر أظهر صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة لصدقهم ، فخبرهم ، أصدق الأخبار وأوضحها ، ولا ينكر ذلك إلا متعنت ومكابر .

ويؤكد المتكلمون على مصادر المعرفة وهى الحس والنظر (الاستدلال) والخبر وأن لكل مجاله ، فالمشاهدات الحسية مجالها الحس ، أما ما غاب عن الحس فمجاله النظر (الاستدلال) والخبر ، وكذلك من المعرفة مما لا وجه فيه إلا الخبر وذلك نحو المباح والمحظور ، وفى هذا يلزم القول بالخبر ووجوب الرسالة ، وأنه ليس فى العقل غنى عن الرسالة(١) .

٢ - ومعنى هذا أن العقل لا يستقل بالمعرفة ، ولقد ذهب المتكلمون إلى قصور إدراك العقل للمعرفة كاملة ، والاكتفاء به دون غيره من مصادر المعرفة ، « مع اختلافهم فى مدى هذا القصور » .

(١) انظر لرأى المعتزلة فى الخبر - القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ١٥ ص ٣٤٢ وما بعدها وأيضا شرح الاصول الخمسة ص٧٦٨ وما بعدها ولرأى الماتريدى : التوحيد ص٨ ، ٩ ، ولرأى الاشاعرة الباقلانى : التمهيد ص١٢٤ ، والبغدادى : أصول الدين ص١١ - مع ملاحظة اختلاف مواقفهم نحو خبر الآحاد ، وهذه خلافات فرعية لا تقدح فى أصل موقفهم القائل بالخبر .

ويدلل الماتريدى على عدم استقلال العقل بالمعرفة ، وذلك لانشغال العقول بأمر الدنيا وغلبة الطبع والشهوات ، وهذا يعوق العقول عن الإحاطة بالحق فى كل لطيف وجليل ، ولابد من رسول من عند الله ليبين لهم ويدلهم عند الاشتباه على الحق(١) .

ويرى أيضا أن فى إرسال الرسل تيسير للعقل وتخفيف ومعونة وإرشاد وتذكير وتبيين له مما يحث على النظر ويدعو إلى الفكر واستعمال العقول ، والهوى منازع للعقول ، وكما جعل للهوى أعوان من الشهوات والأمانى والشياطين ، فالرسل أعوان للعقل(٢) .

فالرسل بذلك معينون للعقل ، وأن الخبر الذى جاءوا به ليس معارضا للعقل ، بل داعيا له للنظر والتفكر .

ويذهب المعتزلة وهم أشد أنصار العقل ، إلى حاجة أهل العقول إلى ما يكمل معارفهم عن طريق العادات والأخبار والتجارب فى إكمال مصالح الدنيا ، فهم أيضا كذلك فى مصلحة الدين .

لكنهم قد مكنوا من طلب إكمال مصالح الدنيا بأمور راجعة إليهم ، أما فى مصلحة الدين فهم لم يمكنوا منه إلا بالخروج عن العادة ، أى أن ما يختص بأمور الدنيا ففى استطاعتهم الحصول عليه عن طريق العادات والتجارب ، أما ما يختص بأمور الدين فهم فى حاجة إلى طريق غير معتاد ، وهو طريق الشرع الذى يخرج عن طريق الإلف والعادة ، ويرى القاضى عبد الجبار أن خروج طريق الشرع عن العادة والألف ، هو السبب فى ورود الشبه على منكرى النبوة .

لكن إذا تفكر العاقل لعلم أن ما يتعلق بالعادة طريقه الظنون ، وما يتعلق بنقض العادة طريقه العلم واليقين ، وبذا يزول الشك فى طريق النبوة(٣) .

ويرى المعتزلة أن العقل يقضى بأن المنافع حسنة متى لم تعقب مضرة وأما إذا أعقبتها مضرة فالعقل يقضى بقبحها ، فالمنافع والمضار مرهونة بالعاقبة ، وهو لا يقتضى أن تكليف الصلاة والصيام بقبح ، وإنما يقتضى قبحه على وجه ووجوبه على وجه ، وكذلك القول فى اللذات .

---

(١) الماتريدى : التوحيد ص١٨٣ ، وتأويلات أهل السنة : حـ١ ص٦٨٤ ، حـ٢ ص١٣٤ .

(٢) الماتريدى : التوحيد ص١٨٥ .(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى حـ ١٥ ص ١١٤ .

وإذا كان العقل يقضى بالمضرة والمنفعة وفقا للعاقبة ، فإن العاقبة قد تكون مغيبة عن العقل ، فهى أحيانا ليست مشاهدة أو معلومة فى الحال .

فإذا تأخرت العواقب ، وورد السمع بأن هذه الأفعال الشاقة بها دفع مضار عظيمة واجتلاب منافع ، فالقول بوجوبها هو الذى يقتضيه العقل ولا يجوز غيره ، وانما علمنا بالسمع حال عاقبة على وجه لو علمناه بالعقل لكان وجوبه يقينا وقد علمنا أن طريق المعرفة وإن اختلفت فحكم المعلوم لا يتغير .

والقاضى عبد الجبار يقول بتنوع طرق المعرفة ، فقد يكون الحس وقد يكون العقل وقد يكون الخبر ، واختلاف طرق المعرفة لا يقدح فى المعرفة ذاتها ولا فى موضوعها .

وأيضا يرى المعتزلة أن وجه وجوب الواجب لا يعلم بمجرد العقول وإنما يعلم بإخبار أو خبر أو تجربة أو عادة ، إلى غير ذلك .

ويقول القاضى عبد الجبار موضحا ذلك « فإذا جاز أن يعرف وجه وجوب رد الوديعة من جهة ، وكذلك الكثير من الإنصاف ورد الحقوق ، ويعلم ما يجب من المعالجة عن المرض بالخبر ، والرجوع إلى أهل العصر ، وتعلم كيفية التجارة بالتجربة والعادة ، وما يجب تناوله عند الجوع والعطش بالعادة ، فما الذى يمنع من أن يعلم ما فى الفعل النافع من المضرة فى العاقبة بخبر علام الغيوب ، وما فى المضرة عن دفع المضار واجتلاب المنافع من قبله »[1] .

وعلى هذا فالواجب ليس مصدره العقل وحده ، بل لابد من الخبر الذى يحدد ما خفى على العقل وليس باستطاعته معرفته .

٣ – يرى المتكلمون أن العقل وحده ليس كافيا ، بل لابد له من الاستعانة بالسمع ، الذى يبين له تفاصيل الأحكام ، أو يبين أحكاما ليس بوسع العقل أن يصل إليها ، ويسن شريعة العدل والحق فى الجماعة الإنسانية ، ونعرض لرأى المعتزلة .

إذا كان بوسع العقل أن يعرف الحسن والقبح على طريق الجملة ، فإن الشرع يبينه على سبيل التفصيل .

فإذا تقرر فى عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس ، وثبت أيضا أن ما

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ ص ١١٦ – ١١٧ .

يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة ، وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة ، إذا صح هذا وكنا نجوز أن يكون فى الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك ولم يكن فى قوة العقل ما يصرف به ذلك ، ويفصل بين ما هو مصلحة أو لطف وبين مالا يكون كذلك ، فلابد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال ، كى لا يكون عائدا بالنقص على غرضه بالتكليف ، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولا مؤيدا بعلم معجز ، دال على صدقه ، فلابد من أن يفعل ذلك ، ولا يجوز له الإخلال به .

فالرسالة بذلك لطف من الله تعالى يقتضيه التكليف ، فهى التى تبين للمكلف الواجبات والمقبحات ، وتدعوه إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات ولا سبيل للعقل فى معرفة ذلك .

وإذا كان العقل يدل على الشكر والعبادة لله تعالى ، لكنه لا يدل على كيفية الأفعال التى بها يعبد ، وعلى شروطها ، وأوقاتها ، وأماكنها ، فكيف يدل العقل على أن الصلاة بلا طهارة لا تكون عبادة ، ومع الطهارة تكون عبادة ، وحال الخضوع فيها وبها لا تتغير ، وأن صوم يوم النحر لا يكون عبادة ، وقبله يكون عبادة ، وأن أداء الزكاة على طريق الوجوب قبل الحلول لا يكون عبادة ، وبعده يكون عبادة ، وأن الواجب أن تؤدى إلى واحد دون الآخر ، وذلك يبين أنه لا مجال للعقليات فيه على وجه من الوجوه[1] .

أيضا لا يجوز أن يعرفنا الله ذلك بالاضطرار ، لأن الاضطرار يزول معه التكليف ولا يصح[2] .

فإذا كان العقل أو الاضطرار لا يدل على تلك الأمور ، فإن الرسل هم الذين يدلونا عليها ، وهذه الأفعال هى التى لازمة لأداء التكاليف ، ونكون بأدائها أقرب إلى الطاعة من المعصية .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ ص ١٤٠ .

لذا فإن الرسالة تحسن لأداء التكليف ، ولقد ذكر القاضى عبد الجبار قول أئمة المعتزلة : إن البعثة متى حسنت وجبت[1] أى أنها واجبة .

والرسالة بذلك تفصل ما تقرر جملته فى العقول ، فوجوب المصلحة وقبح المفسدة متقرران فى العقول ، إلا أننا لم يمكننا أن نعلم عقلا أن هذا الفعل مصلحة وذلك مفسدة ، بعث الله تعالى إلينا الرسل ليعرفوننا ذلك من حال هذه الأفعال ، فيكونوا قد جاءوا بتقرير ما قد ركبه الله تعالى فى عقولنا ، وتفصيل ما قد تقرر فيها .

ويشبه القاضى عبد الجبار الرسل بالأطباء ، إذا قالوا إن هذا البقل ينفع وذلك يضر ، ولكنا قد علمنا قبل ذلك أن دفع الضرر عن النفس واجب وجر النفع إلى النفس حسن ، فكما لا يكون والحال ما قلناه قد أتوا بشىء مخالف للعقل ، فكذلك حال هؤلاء الرسل[2] .

وهذا يعنى أنه ليس بوسع العقل أن يستغنى عن الرسالة ، فإذا كان بوسع العقل معرفة الحسن والقبح ووجوب شكر المنعم على طريق الجملة فإنه يحتاج فى تفصيل ذلك إلى الشرع ، فالرسالة تفصل ما جاء فى العقول جملة .

كما أن بعثة الرسل واجبة لأنها طريق التكليف الزائد على العقليات وهى بمنزلة أصل التكليف .

وهذا موجز رأى المعتزلة أشد المتكلمين انتصارا للعقل ، وهم يرون بعدم الاكتفاء بالعقل والاستغناء عن الشرع .

وبالنسبة لموقف الماتريدى فإنه لا يخرج كثيرا عما قرره المعتزلة،فهو يرى أن الحسن والقبح نوعان ما يحسن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته ، والثانى ما يحسن الشىء وخلافاته على حسب الحاجة وقيام الدلالة وحمد العواقب وذمها ، وفى هذا النوع يرى الماتريدى أنه ليس فى وسع العقل إدراكه ، ويلزم فى هذا النوع اخبار الرسل .

كما أن الشرع يأتى ليبين ويفصل ما قد تقرر فى العقول جملة كحسن شكر المنعم ، فيبين الشرع كيفية الشكر[3] .

(١) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٥٦٤ .

(٢) القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة ص٥٦٥ .

(٣) الماتريدى : التوحيد ص١٨١ - ٢٠١ ، وانظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ص٣٥١ - ٣٥٩ حيث تفصيل موقف الماتريدى الذى اكتفينا هنا بمجرد الإشارة إليه .

٤ - ونعرض لرأى الأشاعرة على انفراد ، لأن فى موقفهم بعض الخلافات بين مواقف المعتزلة والماتريدية ، لكن هذه الخلافات لا تبعدهم عن معارضة رأى المنكرين للنبوة بحجة أن فى العقل غنى عن الرسالة ، لكنهم لهم طريقتهم الخاصة فى ذلك التى تختلف عن طريقة المعتزلة والماتريدية وهذه الخلافات مبنية على الخلاف حول مسألة الحسن والقبح ومسألة الوجوب على الله - وسنعرض بإيجاز لردودهم فيما يلى :

يرد الأشاعرة على القول بأن فى العقل غنى عن الرسالة ، بأن الموجب هو الله تعالى وليس العقل ، فالعقل لا يوجب شيئا أو يحظره ، وأن أحكام الإيجاب والإباحة والحظر طريقها السمع لا العقل(١) .

وذلك لأنه ليس بوسع العقل الحكم بالحسن والقبح، لأنه يتردد فى الأحكام ، فما من معنى إلا ويعارضه معنى آخر يساويه فى الدرجة أو يفضل عليه فى المرتبة ، فيتحير العقل فى الاختيار إلى أن يرد شرع يختار أحدهما فحينئذ يجب على العاقل اعتباره واختياره ، والعقل بذلك لا يوجب أمرا تكليفيا(٢) .

والأفعال التى تستحق الثواب لا تقع مع فقد السمع ، لأنها لا تكون مع فقده طاعة لله سبحانه ولا قربة إليه ولا يثاب صاحبها ، فالسمع بذلك هو شرط الأعمال الصالحة ، ولابد من سمع يأتى على لسان رسول يقرر وجوب تلك الأعمال ويبينها ، عندئذ تصير هذه الأعمال طاعة لله يستحق عليها فاعلها الثواب ، ولا تستحق هذه الأعمال الثواب بوجوب العقل بل بوجوب السمع(٣) .

وإن احتج المنكرون للنبوة على ذلك بالقول « إنا نعلم بوجوب النظر عند قرع الخواطر لقلوبنا وتخويف بعضها من الضرر بترك النظر ، ونعلم أيضا وجوب شكر المنعم وترك الكفر به ، ووجوب معرفة الله ، وحسن العدل والإنصاف ، وقبح الظلم والعدوان ، فوجب أن يكون تقرير الفرائض من ناحية العقول(٤) .

أى أن الموجب هو العقل ، فهو يقتضى وجوب شكر المنعم ومعرفته وقبح الظلم ، وعلى هذا فيجب أن تكون العقول موجبة للفرائض .

(١) الرازى : محصل أفكار المتقدمين ص١٤٧ ومعالم أصول الدين ص٨٤ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص٣٧٢ - ٣٨٩ ، والآمدى · الإحكام فى أصول الأحكام حـ ١ ص ١١٣ - ١١٤ .

(٣) الباقلانى : التمهيد ص١٢١ .

(٤) الباقلانى : التمهيد ص١٢١ .

ويرد الباقلانى على هذا ، بأن قولهم باطل ، وذلك لأنه لو كان حقا لاشترك فى عمله جميع العاقلين ، ولم يسع جحده من قوم ، لكن وجوب النظر ينكره الكثير ، فالأشاعرة مثلا ينكرونه ، وهذا يعنى أن القول بوجوب النظر اضطرارا قول باطل ، لعدم مشاركة كل العاقلين لذلك .

بل « إن كثيرا من الدهرية وأهل الملل ينكر حسن النظر جملة ، وقول كثير من الثنوية إنه باطل وسفه وشر وإنه من تدبير الظلام ، لأنه يورث العداوة والأحقاد ويخرج إلى التهارج والفساد واستحلال الدماء والأموال ، دليل على أن العلم بوجوبه أبعد عن أن يكون اضطرارا ، وكيف يعلم وجوبه اضطرارا من لا يعلم حسنه اضطرارا ويعتقد قبحه ووجوب تركه »[1] .

ثم يحاول الباقلانى أن يثبت بطلان قولهم « إنا نعلم وجوب شكر المنعم وترك الكفر به اضطرارا ؟ .

فيقول إنه لا فرق بين من يقول إنه يعلم ذلك اضطرارا ، وبين من يقول إنه لا يعلم ذلك اضطرارا .

وأن الحسن الذى يحسن فى الطبع ، وهو ميل الطباع إلى فعل اللذات ونفورها من الآلام ، وهو معلوم حسا ، لا يقتضى ذلك شكر المنعم ومعرفته « فليس ميل الطباع إلى فعل الشىء يقتضى شكر فاعله ، ولا نفورها عنه يقتضى قبحه وذمه على سبيل ما تدعونه فبطل ما تعلقتم به »[2] - أى أن حسن الطبع اضطرارى ولا يوصل إلى معرفة الله .

وإن احتجوا بأنه لو كان معرفة الحسن بالسمع ، لكان لا يعرفه إلا من علم السمع ، وهم يعلمونه وكثير من أهل الملل قبل ورود السمع ، وهذا يثبت أن العلم ليس موقوفا على السمع .

ويرد الباقلانى على ذلك مفرقا بين الاعتقاد والعلم ، فإن من اعتقد قبح القبيح وحسن الحسن من غير علم بما له كان حسنا وقبيحا ، فإنه معتقد للشىء على ما هو به وإن لم يكن اعتقاده ذلك علما ، بل ظنا وتقليدا وعلى سبيل المتابعة لأهل الشرائع .

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص١٢٢ .

(٢) الباقلانى : التمهيد ص١٢٣ .

لأن المعتقد للشيء على ما هو به من غير جهة الاضطرار والاستدلال غير عالم به وإن كان معتقدا له على ما هو به ، وكما أن المعتقد لكون الوصف والحكم ثابتا للشيء ، مع الجهل بعلته التى كان لها غير عالم به فى الحقيقة[1] .

فمعرفتهم للحسن أو القبح قبل ورود الشرع أو من غير طريق الشرع ليست علما ، بل هى مجرد اعتقاد وظن وتقليد ، فهى معرفة ناقصة وليست علما .

ويبين الباقلانى تنوع مصادر المعرفة ، ولكل مصدر مجاله فهناك أمور سبيلها الخبر وهناك أمور سبيلها العقل ، وليست كل الأمور تعرف بالعقل أو كلها يعرف بالخبر .

والأمور التى سبيلها الخبر الحسن والقبح - وقد سبق ذكره - ومعرفة الله ، وكيفية العبادات كوجوب الصلاة وتقديرها ، والزكاة ونصابها والحظر والإباحة .

ويمد الباقلانى مجال الخبر فيقول إنه عن طريق السمع عرف العقلاء الأغذية والأدوية والسموم القاتلة، ولم يكن مصدر معرفتهم بذلك الحس المشاهد أو العقل .

ولو اعترض على ذلك بالقول بأن معرفة ذلك عن طريق التجربة على أجسامهم وأجسام غيرهم .

يجيب الباقلانى بأن هذا القول يخرج القديم سبحانه عن الحكمة لأنه كان قادرا أن يعرفهم السمومات ويوفقهم إلى الاغتذاء بما فيه صلاح أجسامهم ، والأدوية التى عندها ، ولها تزول أمراضهم وأسقامهم ، فيغنيهم ذلك عن إتلاف أنفسهم - وأمثالهم وذهاب كثير منهم بالامتحان والتجربة .

كذلك يجيب عن قولهم بإدراك الناس علم ذلك عن طريق التجارب على أجسام الحيوان .

فيقول لهم « إن إتلاف الحيوان عندكم قبيح ، فإذا أباحكم الله تعالى إتلاف بعض بالتجربة والمحنة ، وهو قادر على توقيفكم على ما يغنى عن إتلاف الحيوان ، فقد سفه على أوضاعكم وخرج عن الحكمة ، ولا فرق بين الناس فى ذلك بين كل حيوان يلذ ويألم[2] .

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص١٢٣ . (٢) الباقلانى : التمهيد ص١٢٧ .

ويبدو أن الباقلانى لم يوفق فى هذا الرد ، حيث إن إجراء التجارب على الحيوانات هو ما يقوم عليه العلم الحديث ، لكنه وفق فى نقده لاعتراضهم ووضعهم فى موقف محرج ، فكيف لا يبيحون ذبح الحيوان ويقولون بإجراء التجارب عليه ، وعلى كل فإن موقف الباقلانى ينبع من النظرة إلى القدرة الإلهية المطلقة التى يرجع إليها كل فعل يحدث فى الكون ، وأنه لا فعل للإنسان على الحقيقة ، وإنما أفعاله تؤول إليه عن طريق ما يسميه الأشاعرة بالكسب .



الرد على الحجة الرابعة

هذه الحجة تقوم على القول بنفي الرسالة ، لأن الرسول من جنس البشر ، وسنعرض لبعض ردود المتكلمين والتى دافعوا فيها عن الحكمة فى إرسال الله تعالى رسلا من جنس البشر ورد أقوال المنكرين لبشرية الرسول .

إن الرسل قد أرسلوا من جنس البشر ومن جوهرهم وذلك لأن كل ذى جنس وجوهر ، يستأنس بجوهره ويستوحش بغيره ، فمن الله عليهم حيث بعث الرسل من جنسهم وجوهرهم ، ليستأنس بعضهم ببعض ، ويألف بعضهم من بعض ، وذلك أخذا للقلوب وأدعى للاتباع .

وكذلك لو كان الرسل من غير جوهرهم وجنسهم ، ولم يعرفوا ما أتوا من الآيات والبراهين ، لأنها آيات وحجج لم لا يعلمون .

ثم إن الله بعث الرسل إليهم من قومهم الذين نشأوا بين أظهرهم وعرفوا صدقهم وأمانتهم ، ليعرفوا أنهم صادقين فيما يدعون من الرسالة حيث لم يظهر عليهم الكذب والخيانة قط ، ولم يأخذوا على أحد منهم الكذب[1] .

ويرد الباقلانى على من يحتج على إنكار النبوة ، لأن النبى من جنس البشر ، فهو من جنس المرسل إليه وجوهرهما واحد ، وأن تفضيل أحد التماثلين على مثله ظلم ومحاباة وخروج عن الحكمة ، وذلك غير جائز على القديم سبحانه .

---

(١) الماتريدى : تأويلات أهل السنة حـ ١ ص ٦٣٩ ، ٩٧ ، حـ ٢ ص ٢٧ .

فيرد عليهم بالقول بأن الله سبحانه فضل بعض الجنس على بعض ورفع بعضهم على بعض ، وأنه تعالى له أن يختص بتفضيله وإكرامه من يشاء من خلقه وله التسوية بين سائرهم ، وكل ذلك عدل وصواب ·

أما إذا احتجوا بأن تفضيل أحد المتجانسين على الآخر فى الشاهد سفه ، فوجب القضاء بذلك على القديم ·

فينفى الباقلانى أن ذلك سفها فى الشاهد ، بل هو جائز ، فقد يجوز أن نخص بعض أصدقائنا ونفضله بعطاء وتشريف أكثر من غيره ، ولا يعد ذلك سفها[1] ·

ثم ما المانع من أن يكون الله تعالى قد فضل من أرسلهم إلى عباده بما يستحقون للشكر والتعظيم ، فيكون التفضيل بالرسالة ، إذ أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم ، مستحقا وأكثرهم عملا[2] ·

ويقول الباقلانى إنه على دليلهم لا يجوز فى عدل الله سبحانه وحكمته أن يخلق فى بعض عباده الجهل وفى بعضهم العلم ، وفى بعضهم المرض ، وبعضهم الصحة ، لأن فى ذلك تفضيل لبعض على بعض ·

فإن أجابوا بأن ذلك مصلحة للمعطى وللممنوع وسبيل لهم إلى نفع عظيم ، يقال لهم ، فما أنكرتم أن يكون إرساله بعض الخلق وجعله راعيا وجعل باقيهم رعية مصلحة للراعى والرعية وللرسول والمرسل إليه[3] ·

وقد احتجوا بالشاهد ، بأن الرسول فى الشاهد من جنس المرسل ، فلما لم يجز أن يكون القديم من جنس المخلوق ، ثبت أنه لا يجوز أن يرسل رسولا إلى خلقه ·

ويجيب الباقلانى عن هذا ، أنه يجب وفقا لقولهم ، ألا يحتج الله تعالى على الخلق بعقولهم ، ولا آمرا لهم بما وصفه فيها عندكم من وجوب فعل الحسن ، وترك القبيح ، واستعمال النظر ، ومعرفة الله وتوحيده وشكره ، لأن المحتج الآمر فى الشاهد من جنس المأمور المحتج عليه ·

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص١٠٥ ·

(٢) الباقلانى : التمهيد ص١٠٦ ·

(٣) الباقلانى : التمهيد ص١٠٦ ·

ولوجب على قولهم ألا يكون القديم سبحانه شيئا ولا فاعلا ولا عالما حيا قادرا ، لأن ذلك يوجب أن يكون من جنس الأشياء المعقولة ، لأن الشيء فى الشاهد والوجود لا ينفك من أن يكون جسما أو جوهرا أو عرضا ، والحى القادر العالم لا يكون إلا جسما وجواهر مجتمعة، فإن لم يجب هذا سقط ما تعلقوا به(١) .

والباقلانى يعتمد فى ردوده هذا على خطأ منكرى النبوة فى قياسهم الغائب على الشاهد ، فلا يجوز قياس الفعل الإلهى على الفعل الإنسانى ، فالله تعالى مغاير فى صفاته وأفعاله لصفات وأفعال المخلوقين .

* ويورد الباقلانى اعتراضاتهم على الوحى ، والتى تقول بأن الله ليس ممن يدرك بالأبصار ويشاهد بالحواس ، فيتولى مخاطبة الرسول بنفسه من حيث يراه ويعلمه مخاطبا له حسب الرائين أحدهما للآخر ، وإنما يدعى الرسول العلم بالرسالة من ناحية صوت يسمعه أو كتاب يسقط إليه ، أو سماع شخص ماثل بين يديه يدعى أنه بعض ملائكة ربه - كالذى ادعاه موسى بأن كلمه وهو لم يراه ، فلعل هذا الصوت ومكلمه بعض الملائكة أو الجن أو مستتر عنه من الإنس ، ولعل الذى ادعاه الرسول بأن الذى هو ملك مقرب هو عفريت عند ربه ، فهو أبعد الأمور من أن يعلم أن الكتاب ليس من عمل البشر ونظمهم ، وهذه الاعتراضات تقوم على استحالة اتصال الجسمانى بالروحانى ، وهم يعتمدون على الاتصال فى الشاهد الذى يقوم على المشاهد الحسية .

ويرد الباقلانى على كافة تلك الاعتراضات بالقول بأن كل من تولى الله تعالى خطابه بلا واسطة ولا ترجمان يعلم أن خالق العالم هو المتولى خطابه من وجوه :

الأول : أن كلام الله سبحانه الذى يخاطب به من يشاء من خلقه ليس من جنس كلام الآدميين ، والباقلانى هنا يقصد الكلام النفسى الذى هو خلاف الكلام المشاهد المكون من ألفاظ وحروف ، وأن الذى يسمعه الرسل هو هذا الكلام النفسى القديم .

والثانى : لو كان ما سمعه الرسول من جنس كلام الآدميين ، لكان الله سبحانه قادرا على أن يضطره إلى العلم بأنه هو المكلم وأن الكلام الذى سمعه كلام له .

والثالث : إمكان أن يعلم الله سبحانه الرسول أنه هو المتولى لخطابه بأن يقول « أنا الله الذى لا إله إلا أنا » وآية ذلك أننى أقلب الجماد حيوانا فيعلم الرسول أن

(١) الباقلانى : التمهيد ص١٠٧ - ١٠٨ .

المتولى لخطابه هو محدث الآيات ومبدع المعجزات ، وذلك لأن الخلق لا قدرة لهم على ذلك ، أى أن الباقلانى يستدل بالمعجزات على صدق الرسل .

الرابع : يتبين الرسول من البشر أن المنزل عليه بالرسالة ملك من عند ربه ، وذلك بأن الخطاب الذى أداه إليه متضمنا علم الغيوب ، أو بأن يظهر معه من الآيات مثل الذى ظهر على أيدى الرسل عند الأداء إلى أمثالهم من البشر ، فيعلم أن الذى ظهرت على يديه هذه الأمور ليس بساحر ولا بشيطان .

أما الكتاب الذى يسقط من السماء ، فلابد أن تكون معه آية يظهر على يد ملك[1] .

ويلاحظ اعتماد الباقلانى فى ردوده على التفرقة بين كلام الله سبحانه وتعالى وكلام البشر ، بحيث يمكن للرسول سماع الكلام الإلهى وبدون شروط الكلام الانسانى ثم الاعتماد على صدق الرسول بأن المتولى خطابه هو الله سبحانه على المعجزة التى يؤيده الله بها ، فهى دليل على صدقه وأنه مرسل من الله تعالى ، ولقد اعترض المنكرون للنبوة على المعجزة ورد المتكلمون على اعتراضاتهم وهذا ما سوف نتناوله فى عرض الحجة الخامسة والرد عليها .



الرد على الحجة الخامسة

تقوم هذه الحجة على إنكار النبوة اعتمادا على القول بأن المعجزات التى يأتى بها الرسل محالة فى العقل ، وسوف نعرض النماذج من ردود المتكلمين على هذه الحجة ونوجزها فيما يلى :

يعول المتكلمون على المعجزة كأساس لصدق الرسول ، والمعجزة المقصود بها إظهار صدق من ادعى أنه رسول الله - ويشترط فيها أن تكون من فعل الله - أن تكون خارقة للعادة - أن يتعذر معارضتها - أن تظهر على يد مدعى النبوة - أن تكون موافقة للدعوى فلو قال أن معجزتى أن أحى ميتا ففعل خارقا آخر كفتق الجبل لم يدل على صدقه - أن لا يكون ما ادعاه وأظهره من المعجزة مكذبا له ، فلو قال معجزتى

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص١٠٨ إلى ١١٢ .

أن ينطق هذا الضب فنطق ، وقال أنه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد كذبه
- أن لا تكون المعجزة متقدمة على الدعوى[1] .

ولما كانت المعجزة خارقة للعادة وأنها من فعل الله تعالى فهى ليست مستحيلة فى قدرته سبحانه ، فابتداء الخلق ، وفناؤه ، وحال الثـواب والعقاب لابد فيه من نقض العادة ، ومن أنكر ذلك فقد أنكر الخالق[2] .

وإذا اعترضوا على كون نقض العادة دلالة على المعجزة ، بالقول إنه لا يصح الدلالة مع ثبوت الانتقاض فيها ، يجيب عن ذلك القاضى عبد الجبار ، بأن نقض العادة دليل على المعجزة ، لأن الرسول يدعى ثم يدل على صحة دعواه بالمعجز ، فهو الأمر الذى تلتمس صحته وينظر فى صحته ، فهو بمنزلة كون القادر قادرا الذى تلتمس صحته بالنظر في الفعل الذى يصح منه[3] .

أى أن المعجز يدل على صدق الرسول فيما ادعاه من الرسالة ، من حيث الدلالة على صحة الدعوى ، والمعجز يقترن بالدعوى ، فلو صدقت دعواه صدقت المعجزة ، وهذا لا يوجب أن يكون المدلول شرط للدلالة ، لأن المدلول عليه هو صدق المدعى لا نفس الدعوى ، فمثلا لو قال الرسول أن آية صدقى أن أقلب العصا حية ، فانقلبت العصا حية ، لكان صادقا فى دعواه ، أما انقلاب العصا حية ، وهو نقض للعادة لا يقدح فى صدق المدعى وصحة دعواه ، لأن المدلول عليه هو صدق المدعى ، وليس قلب العصا حية - فالرسول يدعى ثم يدل على صحة ادعائه فلا تناقض .

وإن قالوا « إذا كان من شرط دلالة المعجزات أن تكون ناقضة للعادة فما تلك العادة ؟ هل يمكن حصرها بوقت وزمان ، أو بقدر من العدد أو بغير ذلك ؟ وأن أمكن حصره فبينوه ، وإن لم يكن ، فكيف يصح فى المعجز أن يكون دالا ، والشرط الذى يدل عليه لا يمكن أن يعلم ؟ .

ويجيب القاضى عبد الجبار عن ذلك بأن الوجـه الذى عليه يدل الدليل ربما عرف ، على طريق الجملة ، وصح الاقتصار عليه ، وربما احتيج إلى معرفته على

---

(1) الأيجى : المواقف ص٥٤٧ - ٥٤٨ .

(2) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٥ ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(3) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ ١٥ ص ١٨٤ - ١٨٩ .

طريق التفصيل ، والمعجز يكفى فى دلالته أن يعلم كونه ناقضا للعادة على جهة الجملة ، ولا يجب حصر العادة بأكثر من أن يعلم منها أنها عادة ، وهذا كما تقول فى الفعل المحكم أنه يدل بكونه محكما ، على أن فاعله عالم ، ولا يجب حصر القدر الذى يدل ، وإنما يرجو فيه إلى الجملة فكذلك القول فى المعجزات[1] .

وعلى هذا فليس شرطا حصر العادات وأنواعها ، حتى يتبين أن المعجز هو ناقض لتلك الأنواع ، بل يكفى ثبوت الفعل أن يكون عادة ، وأن المعجز ناقض له .

وقد يعترضون على عدم جواز حدوث المعجزة فى المستقبل ، أى لم لا تكون المعجزة كالعادة المتكررة ؟ .

ويجيب الشهرستانى عن ذلك بأن المعتاد لا يكون دليلا لأنه لا اختصاص له بدعوى المدعى ، أما غير المعتاد يختص بدعواه اختصاص دلالة ، أما من حيث القرينة كحمرة الخجل ، وأما من حيث اختصاص الفعل بدعواه كاختصاصه بوقت معين ، ثم اختصاصه بوقت معين دليل ضد المخصص بالوقت ، واختصاصه بدعواه دليل قصد المخصص إلى التصديق ، والوجهان حاصلان بنفس الاقتران ، ولو توالى الخارق بعد ذلك ، لم ترتفع هذه الدلالة فإن اعتياده فى ثان الحال لم يرفع القرينة الأولى ولا أبطل الاختصاص الأول .

فهو مقترن بالتخصيص بالدعوى ، وذلك لحدوثه فى وقت مخصوص وهذا دليل على أن المخصص له بالوقت ، قصد إلى التصديق ، فلو توالى حدوث الخارق لم يبطل اختصاصه واقترانه بالدعوى[2] .

أى أن المعجز مختص بالدعوى من حيث اقترانه بها ومختص بوقت وذلك لحدوثه فى وقت معين ، فلو توالى حدوثه لم يبطل اختصاصه واقترانه بالدعوى ، ولا يصير المعجز عادة لتكرار حدثه ، لأن العادة لا تقترن بدعوى بينما المعجز يقترن بدعوى .

ويذكر الشهرستانى إجابة أخرى عن ذلك ، وهى أن البعض قال بأن المعجزة تسلم عن الاعتياد كما تسلم من المعارضة[3] .

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٥ ص ١٨٧ - ١٨٨ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص٤٣٥ - ٤٣٧ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص٤٣٨ .

وعلى هذا فالمعجزة لا تدوم ولا تبقى ، أما بالنسبة للقرآن الكريم وهو معجزة فإن بقاؤه لا يؤثر فى دلالته ، بل يقوى ذلك ، للأن الله تعالى أراد دوام التكليف بشريعة الإسلام، وجعل المعجز الدال على نبوته يبقى على الأوقات ويزداد وضوحا ، وهو غير بقاء المعجزات الأخرى[1] .

ولقد اعترض المنكرون للمعجزة بالقول بأنه يجب أن يكون الرافع للشك لكل واحد بحسب شكه ، والمعجزة واحدة للجماعة .

ويجيب الشهرستانى بأن المعجزة ظهرت أمام جمع غفير فيهم من له خبرة وعلم وهم أشد الناس إنكارا ، فإذا ظهرت المعجزة على خلاف ماتوهموه فهم أولى الناس بالقبول .

أما العامة فشكهم على أساس الخيالات والأوهام ، لذا يلزمهم التصديق ، ولا يجب على النبى أن يتتبع آحاد الناس ، وأن يفرد كل واحد بمعجزة خاصة ، وإذا تقرر صدقه فنسبة قوله إلى من صح عنده كنسبته إلى غيره إما فى زمانه وإما فى غير زمانه[2] .

ولقد اعترض المنكرون على المعجزة لأنها لا تفيد العلم الضرورى .

ويجيب الشهرستانى بالقول بأنه لو كان العلم ضروريا بصدق النبى لما احتاج المذكر إلى المعجزة ، لأنه كان يجوز أن يخلق الله علما ضروريا بصدق النبى ، فلا يحتاج المذكر إلى طلب المعجزة ، والعلم بصدق الرسل ليس اضطراريا ، والقول بأن المعجزة تخلو من العلم الضرورى لا يقدح فى صدق المعجزة .

كما أن الجواز لا يدفع العلم الضرورى ، فقد يجوز عقلا أو وهما من قضية قدرة الله تعالى أن يوقف النهر عن الجريان وأن ييبس النهر وهذا التجويز لا يدفع العلم الضرورى - وكذلك يجوز عقلا أن تكون الصفرة فى الوجه غير دالة على الوجل ، لكنها إذا اقترنت لها حال وسبب للوجل علم ضرورة أنها صفرة الوجل لا صفرة المرض - وعلى هذا فالمعجزة تقترن بدعوى الرسول واقترانها بالدعوى واختصاصها بوقت ، دليل على العلم الضرورى بها[3] .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٥ ص ١٩٠ .

(٢) الشهرستانى : نهاية الإقدام ص٤٤٠ .

(٣) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص٤٤٢ ومواضع أخرى .

وهناك اعتراض يقوم على رأى الأشاعرة فى نسبة الإضلال إلى الله تعالى . وعلى هذا لم لا تكون المعجزة ظاهرة على يد كاذب .

يجيب الشهرستانى عن ذلك بأن رأى الأشاعرة هو أن الله يضل من يعلم أنه سوف يختار الضلال ، بحيث يقع الضلال من العبد وفقا لما علم الله أزلا ، أن العبد سوف يختار الضلال فلا يقع شىء خلاف ما علم الله أنه سوف يقع .

وإذا علم الله صدق النبى وأخبر عن صدقه فقد صدقه ولا يجوز أن يكذبه .

وإرسال رسول وإخلاؤه عن دليل الصدق وإظهار معجزة ، والقصد بها ضلال الخلق وإظهار خارق للعادة على يد كاذب فى معارضة دعوى النبى ، فذلك محال لأنه يؤدى إلى محال[1] .

ولقد دافع المتكلمون عن معجزة القرآن ، فعلى سبيل المثال ، رد الماتريدى على اعتراضات الوراق - فلقد ذكر الوراق أن العرب متفاوتون فى البلاغة ولعل القرآن من تأليف أبلغهم .

ويرد الماتريدى بأنه لو كان من عند غير الله لأتوا بمثله ، لأنهم قد عرفوا بتحديهم فى البلاغة ، فلو كان فى وسعهم تحديد لما تركوه .

لكن الوراق يذكر أن الحروب قد شغلتهم عن الإتيان بمثله ، فيرد الماتريدى بأن ذلك التحدى كان أسهل عليهم من الحروب وبذل النفس وقد أمهلوا عشرين سنة قبل الحروب[2] .

ولقد أوقف الباقلانى كتابا للدفاع عن معجزة القرآن وبيان دلائل الإعجاز فيه ، ومما ورد فيه رده على مزاعم المجوس بأن كتاب زرادشت معجز وكذلك القول بأن كتاب مانى معجز أيضا ، فيذكر أن هذين الكتابين يشتملان على حكم عامة تجرى على ألسنة الناس جميعا ، وأنهما مليئان بضروب من السحر والخيال .

وكذلك يرد على معارضة ابن المقفع للقرآن فى كتابه « الدرة » و « التليمية » أنهما يتضمنان حكما منقولة توجد عند حكماء كل أمة وأن أحدهما يشتمل على الديانات ولا يخلو من هوس[3] .

---

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص٤٤٠ .

(٢) الماتريدى : التوحيد ص١٩٢ - ١٩٣ .

(٣) الباقلانى : إعجاز القرآن والفقرة المشار إليها ص٣٢ من الكتاب .

وهكذا يدافع المتكلمون عن المعجزة وإثباتها وفرقوا بينها وبين السحر بأن ما يحدث عن السحر والطلسمات إنما يرجع إلى حيل كسبية تنضاف إليهما من مباشرة فعل وجمع شيء إلى شيء واختيار وقت وتعزيم قول إعداد آله واستعداد مادة ، وذلك بخلاف المعجزة التى تتم بدون معالجة من جهة المتحدى ولا مزاولة أمر ، ففعل المعجزة من صنع الله تعالى يظهرها لصدق رسول ولا تقع اتفاقا ، وهى مقترنة بالتحدى ودالة على صدق المدعى ، أما السحر فهو غير مقترن بالتحدى[1] .



الرد على الحجة السادسة

تقـوم هذه الحجة على استحالة إرسال الله للرسل إلى من يعلم أنهم يكفرون به ، ونعرض لنماذج من ردود المتكلمين على هذه الحجة .

يرجع « ابن حزم » قولهم هذا إلى قول المنانية الذين يقولون إن الحكيم لا يخلق من يعصيه ولا من يكفر به ويقتل أولياءه .

ويرى خطأ قولهم ، لأن كثيرا من الناس يجحد الربوبية والوحدانية ، فعلى قولهم يكون الله ليس كحكيما ، وأن من يخلق الدلائل لمن يردى أنه لا يستدل بها وليس حكيما .

فإن قالوا : قد استدل بها كثير ، يقال لهم وقد صدق الرسل أيضا كثير ، وإن قالوا إنه خلق الخلق كما شاء ، قيل لهم وكذلك بعث الرسل أيضا كما شاء[2] . وابـن حزم يقيس بعثة الرسل وجوار بعثتهم إلى الناس جميعا وإن كان منهم من يجحد دعوتهم ، على الخلق الذين خلقهم الله جميعا ومنهم من هو كافر به .

ويرى الباقلانى أن اعتراضهم بعدم جواز إرسال الله للرسل لمن يعلم أنه يكفر ، قائم أيضا على قولهم بكفاية العقل وغناه عن الرسل ، فيمكن أن يوجه إليهم نفس الاعتراض أى أنهم إذا قالوا بأن الله خلق من يعلم أنه يكفر واحتج عليه بعقله ،

(١) الشهرستانى : نهاية الاقدام ص٤٣٥ ، وايضا أبو المعين النسفى : تبصرة الأدلة ص٢٨٨ - ٢٩٠ .

(٢) ابن حزم : الفصل فى الملل جـ١ ص ٦٩ - ٧٠ .

فيقال لهم كذلك كلف الله على ألسنة الرسل من علم أنه يكفر واحتج عليهم بإرسال الرسل إليهم ٠

ويذكر الباقلانى أنه يجب على قولهم أنه إذا لم يجز أن يرسل الله الرسل إلى من يعلم أنه يكفر به ويشتمه ، أن يجوز إرسال الرسل إلى من يعلم قبوله منهم وانتفاعه بهم[١] ، أى أن قولهم لا يؤدى إلى عدم جواز إرسال الرسل ٠

* * *

الرد على الحجة السابعة

وهى التى تقوم على الاعتراض على العبادات والشرائع التى أمر بها الدين ، وهى مبنية على حجتهم الأولى وهى أن الشرع يأتى بما يخالف العقل ، ونعرض لنماذج لردود المتكلمين التى بينوا فيها أن الشرائع والعبادات ليست مخالفة للعقول ، ونوجزها فيما يلى :

يذكر القاضى عبد الجبار حجتهم وقياسهم قبح هذه الحركات من رمى الجمرات وتقبيل الحجر الأسود والطواف والصيام والركوع والسجود على قبح الظلم ، فكما يقبح العقل الظلم يقبح أيضا تلك الحركات العبادية ٠

ويرد عليهم القاضى عبد الجبار مبينا خطأهم فى ذلك القياس ، وذلك لأن الأفعال إنما تقبح أو تحسن لوجوه معقولة ، فالفعل القبيح له صفة تختص به من أجلها يكون قبيحا لأننا متى علمنا الظلم ظلما علمناه قبيحا ومتى خرج عن هذه الصفة لم يعد قبيحا ، وكذلك القول فى الحسن ، فالموجب للقبح أو الحسن صفات الأفعال ذاتها[٢] - أما هذه الأفعال التى يذكرونها ، هى حركات لا صفة لها ، ولابد أن تقترن بوجه ، ووفقا لهذا الاقتران يكون حسنها أو قبحها ، وليس يصح قياسها على الظلم لأن له صفة قبح ، يقبح معها[٣] ٠

ثم إن هذه الأفعال قد تحسن فى الحياة الدنيا ، فالباقلانى يشبه هذه العبادات وما فيها من مشقة ونفع ، بما فى حياة الإنسان من أفعال تستلزم المشقة ومنها النفع ،

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص١١٨ - ١١٩ ٠

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ٦ (١) ص٥٢ - ٥٩ ٠

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٥ ص ١٢٠ - ١٢١ ٠

فيذكر أن هذه العبادات بمنزلة حسن ركوب البحر ، وبمنزلة عدو الإنسان بجهده وطاقته فى الوعر من الأرض ، خوفا من السبع ومن يريد قتله وسفك دمه ظلما وأخذ ماله ، وقبح ذلك منه إذا لم يكن فى فعله اجتلاب منفعة ولا دفع مضرة[١] .

وعلى هذا فإن هذه الأفعال تحسن فى الدنيا لوجوه المنفعة ، وإذا كانت هذه الأفعال تحسن لمنافع مجتلبة فى العاجل ولدفع مضار ، فيجب ألا يمتنع أن تحسن لمنافع الدين ، ودفع المضار فيه[٢] .

فهذه الأفعال لا اعتبار لصورها فى القبح والحسن ، بل الواجب اعتبار حال هذه الأفعال فى العقل وما يحصل بها من أغراض ، فالنفع والضرر مرهون بالعاقبة وليس مرهونا بالعادة ، فاللذة قد تقبح لكونها مؤدية إلى مضرة عظيمة ، وبذا تكون نهاية اللذة ضرر ، وقد تحسن نهاية الألم لعاقبة حميدة فى المنافع ودفع المضار فما الذى يمنع من صحة تلك الأفعال وإن خرجت عن العادة .

ويذكر القاضى عبد الجبار قول أبو على الجبائى فيقول « إذا كان من جهة العادة قد يستقبح أحدنا جمع الرماد والقذرة ثم لم يمنع ذلك من حسنه ، إذا علم بالتجربة أنه متى سمد به النخل والشجر كان النفع عنده .. فما الذى يمنع من مثله فى سائر الشرائع ، لأن التجربة أمارات يتطرق بها إلى الظنون ، فإذا كانت تؤثر هذا التأثير فبأن يؤثر طريق العلم فى ذلك أجدر »[٣] ، وسبيل العلم بهذه الأفعال التى اعترضوا عليها هو الشرع ، وهذا ما ينفى عنها العبث والسفه .

أى أن هذه الأفعال لا يستقبحها العقل ، وأن الله أمر بالتعبد كيف شاء ولو شاء الله أن يتعبد بالسعى فى كل بقعة والتوجه إلى كل جهة لساغ ذلك منه ، إذ عرض لثوابه ، ولم يكن ذلك ناقضا لحكمته سبحانه[٤] .

والمتكلمون يعتمدون فى ردهم على السمع الذى أمر بهذه العبادات ، ويرون أن فيها مصلحة للمكلف فى الآخرة ، وأنها تحوى أسرارا وحكمة ، يعلم حقيقتها الأمر

---

(١) الباقلانى : التمهيد ص١١٩ - ١٢٠ .

(٢) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٥ ص ١٢١ .

(٣) القاضى عبد الجبار : المغنى جـ١٥ ص ١٢٣ .

(٤) الباقلانى : التمهيد ١٢٠ .

الناهى ، وهو الله سبحانه ، لكنها ليست محالة فى العقل الذى يسلم بصحة السمع والذى يستطيع أن يدرك بعض وجوه الحكمة فيها[1] .

* * *

(١) أنظر : على سبيل المثال كتاب : أسرار الحج للغزالى ، وأيضا كتابه : إحياء علوم الدين ، وأيضا من الكتاب المحدثين محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام ، وسيد أمير على روح الإسلام وغير ذلك من المؤلفات .

تعقيـــب

بعد أن عرضنا لنماذج من ردود المتكلمين على حجج منكرى النبوة يمكننا أن نلاحظ عدة ملاحظات :

● (الأولى) إجماع المتكلمين واتفاقهم على معارضة حجج منكرى النبوة ، وقيامهم بالردود عليهم ، لكن طبيعة تلك الردود اختلفت من فرقة إلى أخرى ، تبعا لاختلاف آراء المتكلمين ومذهبهم ، لكن هذا الخلاف لا يؤثر فى موقفهم العام فى معارضة منكرى النبوة ·

ولو أردنا أن نعطى أمثلة لذلك ، فإننا نقول إن ردود كل فرقة وهم المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ، تقوم أساسا على رأيها فى مسألة الحسن والقبح وهل هما بالعقل أم بالشرع ؟ وهل يوجب العقل أمرًا تكليفيـــا أو لا ؟ ومسألة الوجوب على الله ، وأفعال الله ، وغير ذلك من الموضوعات التى اختلفت آراء الفرق حولها ·

ولسنا نخوض فى تفصيلات هذه الخلافات ، ولقد سبق لنا التعرض لها فى كتابات سابقة[1] ، ولكننا نكتفى بالإشارة إلى انعكاس هذه المواقف على ردود كل فرقة ·

فالملاحظ أن ردود المعتزلة على منكرى النبوة تتجه إلى إبراز اتفاق العقل والسمع وأنه لا تعارض بينهما ، وأن السمع جاء موافقا للعقل ومعينا له ومفصلا ومبينا لما لا يستطيع العقل إدراكه من كيفية العبادات وتفاصيلها وذلك لقولهم بالحسن والقبح العقليان ·

أما الماتريدية فلم يبعد موقفهم كثيرا عن المعتزلة وإن لم يلحقوا بهم ، وذلك لاختلافهم عن المعتزلة فيما بنته على مسألة - الحسن والقبح العقليان - من وجوب فعل الله الأصلح لعباده ، وجاءت ردود الماتريدية على منكرى النبوة بإبراز موافقة العقل للسمع وعدم معارضته له ، وعدم الاكتفاء بالعقل ·

---

(١) انظر كتابنا : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية لمعرفة موقف الماتريدية ، وكتابنا: الفرق الكلامية الإسلامية ، مدخل ودراسة لمعرفة موقف المعتزلة والأشاعرة ·

أما موقف الأشاعرة فهم يقولون بالحسن والقبح الشرعيان ، لذا جاءت ردودهم على منكرى النبوة مرتكزة على أن العقل لا يوجب شيئا ، وأن سبيل معرفة الحسن والقبح هو الشرع وليس العقل ، فهم لم يهتموا كثيرا بمسألة الموافقة بين العقل والشرع ، بل اتجهوا إلى تأكيد دور السمع وأنه هو الموجب ، وأن الله لا يجب على شيء ٠

ويجب أن ننبه أن هذه الخلافات حول تقديم العقل أو الشرع ، لا يعنى خلافا حول الأخذ بالعقل والوحي ، فلم يتخل فريق من المتكلمين كلية عن الوحى ، مع اختلاف أخذهم به ، واختلاف دوره عند كل فريق ، وأيضا لم يتخل فريق منهم كلية عن العقل مع اختلاف الأخذ به[1] ٠

وهذا يفسر لنا إجماعهم على معارضة آراء منكرى النبوة فى قولهم بالاستغناء عن العقل ٠

● (الثانية) من خلال ردود المعتزلة على منكرى النبوة ، يتبين لنا موقفهم من السمع ، واهتمامهم بإثبات الطريق السمعى وضرورته ، إثباتا عقليا ، فأقاموا الدلائل العقلية على إثبات النبوة وما يتعلق بها من معجزات ، وغير ذلك من المسائل المتعلقة بها ٠

والذى يبدو لنا جديدا فى موقف المعتزلة ، ويدعونا إلى تخفيف نظرتنا إليهم من حيث القول بأنهم يقولون بأن العقل هو الموجب ، وذلك لأنه يبين لنا من خلال ردودهم على القائلين بإنكار النبوة والاكتفاء بالعقل ، قولهم بمصادر متعددة للواجب منها العقل والسمع والتجربة والعادة ، فالعقل ليس وحده مستقلا بمعرفة الواجب ، بل السمع أيضا ٠

بل يفرقون بين ما يتعلق بالعادة وبين ما يتعلق بالخبر ، والذى يتعلق بالعادة طريقه الظن ، وما يتعلق بالخبر طريقة العلم واليقين ٠

وهم لم يكتفوا بالرد على المنكرين للسمع ، بل حاولوا أن يبينوا أساس موقفهم الخاطىء ، من حيث إنهم يريدون أن يثبتوا صحة العقل وسلامته على أساس إنكار غيره ٠

---

(١) انظر كتابنا : دراسات فى الإخلاق الإسلامية ص٩٥ ، ٩٦ مطبوع بالأوفست ٠

وأيضا ما يصاحب النبوة من معجزات ناقضة للعادة ، وخروجها عن العادة كانت أساس شبههم وإنكارهم ·

ولقد سبقت الإشارة إلى ذلك كله وغيره ، مما يبين ، موقف المعتزلة من السمع ، ويبدو لنا أن موقفهم من السمع يبدو أكثر وضوحا من خلال ردودهم على منكرى النبوة ، وأننا يجب أن نلتمس موقفهم من السمع من خلال تلك الردود أكثر من التماسه فى مواقف أخرى لهم ولا نقتصر على تلك المواقف ·

ولعل هذا يفسر لنا اختلاف موقفهم اختلافا جوهريا عن موقف البراهمة القائلين بالعقل والاكتفاء به والمنكرين للسمع ، وهذا أيضا يجعل المعتزلة بمنجاة من اتهام خصومهم بالتشابه بين موقفهم وموقف البراهمة لقولهم بالحسن والقبح العقليان ، وذلك لتأكيدهم على السمع بجانب العقل ·

وعلى كل فإن المعتزلة لم يجدوا صعوبة فى تأكيد السمع وضرورته مع قولهم بالعقل وتأكيد دوره ·

● (**الثالثة**) يرجع الخلاف بين المتكلمين وبين المنكرين للنبوة أساسا إلى الأخذ بالخبر كطريقة للمعرفة ، فلقد أنكره منكرو النبوة ، وأثبته المتكلمون ·

ولقد حاول المتكلمون الرد على المنكرين ، وإثبات بطلان أدلتهم ، ويمكن القول بأن المتكلمين قد وفقوا فى ردهم ، حيث إن مجالات عديدة للمعرفة مصدرها الخبر ، فالعلوم فى جانب كبير منها تقوم على الخبر الذى يتناقله العلماء ، وكذلك يقول عليه الناس فى حياتهم ، ولسنا نفيض فى أهمية الخبر كمصدر للمعرفة فهذا واقع مشاهد ·

ولقد كان أثبات الخبر بصفة عامة أساسا لقبول أخبار الرسل وصدقها ، ولقد أنكر المنكرون للنبوة صحة إخبار الرسل ، ويبدو أن وراء إنكارهم لخبر الرسول هو أن دليل صدقها يقوم على الخارق للطبيعة وكذلك موضوعها كان فائقا للطبيعة ، وهؤلاء المنكرين كانت تغلب على تفكيرهم النظرة الحسية ، ولم تستطع أن تستوعب ما هو غير محسوس ·

● (**الرابعة**) نتيجة لغلبة تلك النظرة الحسية على تفكير منكرى النبوة ، أخطأوا فى قياس الغائب على الشاهد ، فعلى سبيل المثال اعترضوا على إرسال

الرسل، لأن الرسول فى الشاهد من جنس المرسل له ، فلما كان الله ليس من جنس البشر ، فلا يصح أن يرسل رسولا من البشر .

وأيضا إنكارهم للوحى على أساس انطباق شروط الكلام المشاهد - وغير ذلك من الأمور التى سبقت الإشارة إليها - والتى تعنى خطأهم فى التسوية بين الغائب والشاهد - فالشاهد قد يدل على مثله فى الغائب ، وأيضا قد يدل على خلافه فى الغائب ، بل إن دلالة الخلاف أقوى خاصة فى مثل هذه الأمور وذلك لاختلاف ذات الله وصفاته وأفعاله عن ذوات المخلوقين وصفاتهم وأفعالهم ، واختلاف عالم الغيب عن عالم الشهادة .

* * *

(خامسا) الرد على القائلين بإنكار المعاد - والقائلين بالتناسخ

يعتمد المتكلمون فى ردهم على من ينكر المعاد ويقول بالتناسخ على السمع ، لأن القول بالمعاد من الأمور السمعية وهى التى تكون دلالتها السمع ، وهى تستند إلى كلام الله تعالى ، والتى يتقرر ثبوتها بالسمع الذى يأتى عن طريق الرسل ، لذا كان الربط قويا بين إثبات النبوة وبين إثبات المعاد فى الآخرة ، ولقد دافع المتكلمون كثيرا عن إثبات النبوة ، لأن طريق إثباتها هو طريق الشرائع والأحكام والعبادات والثواب والعقاب فى الآخرة .

فمسألة المعاد طريق إثباتها هو السمع ، والاستناد إلى ما ورد بشأنه ، واستنباط أدلة عقلية تقوم على السمع .

ولقد أشار القرآن الكريم إلى منكرى البعث والإعادة ، فمنهم صنف أنكر الخالق والبعث والإعادة ، وقالوا بالطبع المحى ، والدهر المغنى ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن : ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾[1] ، وفى هذا إشارة إلى الطبائع المحسوسة فى العالم السفلى وقصرا للحياة والموت على تركيبها وتحللها ، فالجامع هو الطبع ، والمهلك هو الدهر ﴿ وَمَا يُهْلِكُنَا إِلاَّ الدَّهْرُ ، وَمَا لَهُم بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ ، إِنْ هُمْ إِلاَّ يَظُنُّونَ ﴾[2] .

(١ ، ٢) الجاثية : آية ٢٤ .

ولقد رد عليهم القرآن الكريم بالاستدلال بالآيات الكونية ، التى هى دلائل وجود الخالق فقال تعالى : ﴿ أَوَ لَمْ يَنظُرُوا فِى مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ﴾[1] وقال ﴿ أَوَ لَمْ يَرَوْا إِلَى مَا خَلَقَ اللهُ ﴾[2] ، فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق ، وأنه قادر على الكمال ابتداء وإعادة .

وصنف منهم أقروا بالخالق وابتداء الخلق والإبداع ، وأنكروا البعث والإعادة ، وهم الذين أخبر عنهم القرآن : ﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَنَسِىَ خَلْقَهُ ﴾[3] و ﴿ قَالَ مَن يُحْيِى الْعِظَامَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴾[4] فاستدل عليهم بالنشأة الأولى ، إذا اعترفوا بالخلق الأول ، فقال عز وجل : ﴿ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِى أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ﴾[5] وقال : ﴿ أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الأَوَّلِ ، بَلْ هُمْ فِى لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾[6] .

ففى هذا قياس الإعادة على الابتداء ، بل إن الإعادة أسهل من الابتداء إذ أن إعادة المعدوم أسهل من الخلق من لا شىء ، والوجود من العدم .

ويضرب الجوينى مثلا لإمكان الإعادة ، يقوم على الواقع المحسوس فكما أن الحياة تدب فى النبات فى فصل الربيع وتثمر الأشجار ، بعد ذبولها ومواتها ، فلم لا يجوز أن يعاد الإنسان أو الحيوان بعد موته[7] .

ومسألة المعاد كما وضحها البغدادى فى « أصول الدين » تتصل بإجازة فناء الحوادث ، وكيفية فنائها ، وإعادة ما يفنى ، وما يصح إعادته ، وما يعاد من الأجسام والأرواح ، وخلق الجنة والنار ومسائل سمعية أخرى ، كالحوض والصراط والميزان وما يجرى ذلك[8] .

ويذكر البغدادى إجماع أكثر الأمة فناء جميع العالم جملة وتفصيلا ، وقالوا إن الذى خلقها قادر على إفنائها جميعا .

ويرى الأشاعرة جواز فناء الأجسام ووجوب فناء الأعراض ، وذلك لأن العرض لا يبقى وقتين ، فعدمه واجب فى الوقت الثانى ، وذلك لاستحالة بقائه .

---

(١) الأعراف : آية ١٨٥ . (٢) النحل : آية ٤٨ . (٣ ، ٤) يس : آية ٧٨ .
(٥) يس : آية ٧٩ . (٦) سورة ق : آية ١٥ .
(٧) الجوينى: العقيدة النظامية ص٧٨ - الشهرستانى: الملل والنحل جـ٣ ص٧٩ - ٨٣ ، والرازى : أصول الدين ص١١٦ . (٨) البغدادى : أصول الدين ص٢٣٨ .

وهم بذلك يخالفون قول الدهرية وغيرهم من القائلين بقدم الأجسام ، فهم يحيلون عدمها كما أحالوا حدوثها ، وفرقة أخرى منهم أحالت عدم الأعراض كما أحالوا عدم الاجسام ، لأنهم كما زعموا أن الأعراض مجتمعة فى الأجسام ، إذا ظهر بعضها فى الجسم مكن فيه ضده ، ويخالفون أيضا من أقر بحدوث أجسام وأنكر جواز عدمها ، وزعموا أنها لا تفنى وإنما تتغير من حال إلى حال باختلاف الأعراض عليها .

ويوضح البغدادى الأساس الذى يعتمد عليه المتكلمون فى إثبات حدوث الفناء وهو يقوم على إثبات حدوث العالم وأن كل ما صح حدوثه صح عدمه[1] .

فالفناء بذلك وثيق الصلة بالحدوث عند المتكلمين ، فإذا أردنا أن نجد دليلا للمتكلمين على الفناء فإننا سوف نجد ذلك فى أدلتهم على الحدوث ، لأن ما يجوز حدوثه يجوز فناؤه ، وأن ما له بداية له نهاية .

وأيضا يعتمد المتكلمون على ما ورد فى السمع بشأن الفناء ، ولقد اعترض على رأى المتكلمين فى أن ما له بداية له نهاية ، وهم يقولون ببداية العالم وحدوثه ولا يقولون بنهاية الجنة والنار ، ويجيب البغدادى ، إن سألونا على هذا عن فناء الجنة والنار قلنا إن فناءهما جائز فى العقل ، وأن قلنا بدوامهما من طريق الخبر والشرع»[2] .

وهذا يوضح الاستناد على السمع فى مسألة الفناء والبقاء ، فلقد ورد فى الشرع بقاء الجنة والنار، وعلى هذا يقول المتكلمون ببقائهما « فيما عدا العلاف من المعتزلة ، الذى اضطر إلى القول بفنائهما على سبيل الإلزام على سبيل التقرير ، أى أنه لا يقر بفنائهما » ، ويقدمون قول الخبر فى ذلك ، حتى وإن جار فى العقل خلافه ، لأن ذلك يصطدم بأصل من أصول الدين .

وخلاصة القول : إن المتكلمين قد بنوا أساس قولهم فى إثبات الفناء ، على إثبات الحدوث للعالم ، وعلى ما ورد فى الخبر ، ولقد أكدوا على ذلك ، لأن القول بعدم الفناء يعنى القول بالأبدية، فالعالم بذلك لا تناهى له ، إنما هو منتقل من حال

---

(١) البغدادى : أصول الدين ص٢٣٠ .

(٢) البغدادى : أصول الدين ص٢٣٠ .

إلى حال وهكذا أبدا ، وهذا يعنى إنكار المعاد والآخرة وأن يكون هناك بعث وحساب ونشور .

واللجوء إلى السمع بجانب العقل للدلالة على المعاد ، لأن السمع قد جاء بهذه الأمور ، وإذا ثبت صدقه ، فإن لهـذه الأخبار التى أتى بها لها منزلة اليقين من الصدق .

ولكننا قد نجد خلافا بين المتكلمين فى كيفية فناء ما يفنى ، فالأشعرى يقول إن الله يفنى الجسم بأن لا يخلق فيه البقاء فى الحال التى يريد أن يكون فانيا فيه ، لأن البقاء معنى غير الباقى ، فإذا لم يخلق الله البقاء فى الجسم فنى .

وقال أبو العباس القلانسى : « إنما يفنى الله الجوهر بفناء يخلقه فيه ، فيفنى الجوهر فى الحال الثانية من حال حدوث الفناء فيه » .

وقال الباقلانى : « فناء الجوهر يقطع الأكوان عنه ، فإذا لم يخلق الله فى الجوهر كونا ولونا فنى » .

ومن المعتزلة يرى معمر أن خلق الشىء غيره ، وكذلك بقاؤه وفناؤه ، وزعم أن للبقاء بقاء ولكل بقاء بقاء لا إلى نهاية وكذلك لكل فناء فناء .

وابن شبيب يقول « إن الفناء عرض غير الفانى ، وأنه يحل فى الجسم فيفنى الجسم به فى الثانى من حال حلوله فيه » .

وقال الجبائى : « إن الله تعالى إذا أراد فناء الأجسام خلق فناء لها لا فى محـل ، وكان ذلك الفناء عرضا ضدا للأجسام كلها فيفنى به جميع الأجسام»[1] .

ولا يعنى هذا الاختلاف حول كيفية الفناء خلافا حول الفناء ذاته ، فهم يجمعون على القول بالفناء ، وإن اختلفوا فى كيفيته .

وهناك إجماع بين المسلمين على جواز إعادة ما يفنى ، وهذا خلاف ما قال به الدهرية المنكرون لحدوث العالم ، أو من غير الدهرية من القائلين بحدوث العالم والمنكرين للإعادة بعد العدم ، أو من الفرق الضالة التى تنتسب إلى الإسلام مثل غلاة الروافض كالمنصورية والجناحية الذين أنكروا القيامة والجنة والنار .

ويرى البغدادى أنه فى الرد على المنكرين للإعادة ، لأنهـم أنكروا حدوث

(١) البغدادى : أصول الدين ص ٢٣٠ ، ٢٣١ .

العالم ، يكفى للرد عليهم إثبات حدوث العالم ، لإبطال أقوالهم فى إنكار الإعادة ، لأنها مبنية على القول بقدم العالم وأنه لا يفنى أبدا .

أما القائلين بحدوث العالم فالرد عليهم أن تقاس الإعادة على الابتداء ، فيقول: فوجه الاستدلال عليه أن يقاس الإعادة على الابتعاد ، فإن القادر على إيجاد الشىء من العدم ابتداء يكون قادرا على إعادته[1] ، وما يذكره البغدادى يعتمد على ما ورد ذكره من رد القرآن على منكرى البعث والذى سبق الإشارة إليه .

وإذا كان المتكلمون يجمعون على إعادة الخلق بعد الفناء ، إلا أنهم اختلفوا فى ما يصح إعادته .

فالأشعرى : يقول بأن كل ما عدم بعد وجوده ، يصح إعادته جسما كان أو عرضا .

والقلانسى: يقول بصحة إعادة الأجسام ولا يصح إعادة الأعراض .

والكعبى : أنكر إعادة الأعراض .

والجبائى : يقول بإعادة الأعراض التى يجوز بقائها ، أما التى لا تبقى فلا تجوز اعادتها .

أما ابنه أبو هاشم الجبائى : فيقول بإعادة جميع الأعراض .

والعلاف : يقول كل ما أعرف كيفيته من الأعراض ، فلا يجوز أن يعاد وكل ما لا أعرف كيفيته ، فجائز أن يعاد .

والأشاعرة : تقول بأن الإعادة جائزة عن طريق العقول ، لكنها واجبة عن طريق الخبر .

أما المعتزلة والكرامية : فيرون أنها واجبة عن طريق العقول ، للتفرقة بين المحسن والمسىء بالثواب والعقاب[2] .

ولا يعنى الخلاف بين المتكلمين فيما يصح إعادته ، وهل الإعادة واجبة بالعقل أم بالشرع ، خلافا حول القول بالإعادة ، فهم يجمعون على الإعادة ، وجميع المسلمين يجمعون على ذلك .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ص٢٣٢ - ٢٣٣ .

(٢) الأشعرى : مقالات الإسلاميين جـ٢ ص٦٢ - البغدادى أصول الدين ص٢٣٣ - ٢٣٧ ، الجوينى : الإرشاد ص٣٧١ - ٣٨٢ - الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص١٩٩ .

وعلى هذا فالمتكلمون يقولون بإعادة الأجسام بعد فنائها ، ويقولون أيضا بإعادة الأرواح إلى الأجسام على التعيين ، أى برجوع كل روح إلى الجسد الذى كانت فيه ، وقالوا بأن الثواب والعقاب للأرواح والأجسام معا[1] .

وخلاصة القول : هو إجماع المتكلمين على إثبات المعاد ، واعتمادهم فى ذلك أساسا على السمع ، وعلى ما يقضى به العقل ، وأجمعوا على القول ببعث الأجسام والأرواح معا .

واعتماد المتكلمين على السمع فى إثبات المعاد والجسمانى والروحانى لم يكن موقفا فريدا بين المفكرين الإسلاميين ، فإننا نجد ابن سينا الفيلسوف يذكر أن المعاد مقبـول من الشرع ، وأنه لا سبيل إلى إثباته إلا عن طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة ، وهو الذى للبدن عند البعث ، وخيرات البدن وشروره معلومة لا تحتاج إلى أن تعلم ، ولقد بسطت الشريعة الحقة حال السعادة والشقاوة التى تجب للبدن ، لكن « ابن سينا » يبرهن على الجزاء الروحانى وأنه أعظم من الجسمانى ، وتتلخص أدلته فى أن النفس الناطقة كما لها عقلى ، فلذاتها العقلية هى الأنسب لها ، ولا تقاس هذه اللذة العقلية باللذة الحسية والبهيمية والفضبية[2] .

وعلى هذا فكما لاحظ « ابن خلدون » أن « ابن سينا » يقول بالمعاد الروحانى عقلا وبالمعاد الجسمانى عن طريق الشرع فقط »[3] .

والذى يهمنا الإشارة إليه هو اعتماد المتكلمين وغيرهم من المفكرين الإسلاميين على السمع فى إثبات المعاد وأحواله .

ومن المنكرين للمعاد من قال بالتناسخ ، فهم بالرغم من أنهم يقولون ببقاء الأرواح بعد فناء الأبدان ، الا أنهم يقولون بعودة الأرواح إلى الأبدان وتكرار مولدها من جديد ، على سبيل العقاب والجزاء فى الدنيا ، وهذا ينافى القول بالمعاد ، لأن المقصود بالمعاد أنه يختص بحياة أخرى بعد فناء الحياة الدنيا ، وهم لا يقولون بالحياة الآخرة كدار للجزاء والعقاب ، بل يجعلون من الدنيا دارا للجزاء والعقاب .

ولقد سبق أن ذكرنا عند عرض آراء الديانات الشرقية القديمة ، ذيوع فكرة التناسخ ، وترديد بعض الفرق الضالة المنتسبة للاسلام لها .

---

(١) البغدادى : أصول الدين ص٢٣٥ ، الأيجى : المواقف ص٥٨ وتقسيمه للمواقف من المعاد

(٢) ابن سينا : النجاة ص٤٧٧ - ٤٨١ ، ورسالة المعاد : ص٢٥١ - ٢٥٥ .

(٣) ابن خلدون : المقدمة ٤٨٦ .

ولقد عارض المتكلمون هذه الأقوال ، لأنها تتعارض مع القول بالآخرة وبالجزاء والعقاب والجنة والنار وما يجرى مجرى ذلك من أحوال الآخرة .

نعرض لرد « ابن حزم » على القائلين بتناسخ الأرواح كمثال لرد المتكلمين ، إذ أنهم أجمعوا على معارضة القول بالتناسخ ولا خلاف بينهم على ذلك .

قسم « ابن حزم » القائلين بتناسخ الأرواح إلى فرقتين :

(**الأولى**) ذهبت إلى أن الأرواح تنتقل بعد خروجها عن الأجسام إلى أجسام أخرى ، وأن لم يكن نوع تلك الأجسام التى فارقها .

وهؤلاء يقولون بأن التناسخ إنما هو على سبيل العقاب والثواب ، فالفاسق تنتقل روحه إلى أجسام البهائم الخبيثة ، أو تنتقل إلى البهائم التى تذبح ، وهؤلاء هم أصحاب الأرواح الشريرة والشياطين ، أما أرواح الصالحين الذين لا شر معهم تنتقل إلى الجنة وهؤلاء هم الملائكة .

ومن بين القائلين بذلك ، طائفة تنتسب إلى الإسلام مثل أحمد بن خـابط وأبى مسلم الخراسانى ومحمد بن زكريا الرازى الطبيب .

ولقد ذكر « ابن حزم ، احتجاج هذه الطائفة المنتسبة إلى الاسلام بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الكَرِيمِ * الَّذِى خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِى أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ ﴾(١) ، وبقوله تعالى ﴿ فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ ، جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ﴾(٢) .

واحتج من ذهب إلى القول بالتناسخ من غير المسلمين ، بأن النفس لا تناهى لها ، فهى منتقلة أبدا إلى غير نوعها ، ويسمى ابن حزم هذه الفرقة بالدهرية .

وأما الفرقة الثانية : فإنها منعت انتقال الأرواح إلى غير نوع أجسادها التى فارقتها .

ويرد ابن حزم على المنتسبين إلى الاسلام والقائلين بالتناسخ أنه يكفى للرد عليهم إجماع أهل الإسلام على تكفير من قال بهذا القول والبراءة منه ، وأن المسلمين يجمعون على أن الجزاء لا يقع إلا بالجنة أو النار فى الآخرة .

أما احتجاجهم بالآيتين السالفتين الذكر ، فيكفى لبطلان قولهم ، ما ذكر من

(١) الانفطار : آية ٦ - ٨ .
(٢) الشورى : آية ١١ .

الإجماع ، وأن الأمة تجتمع على المراد بهاتين الآيتين بخلاف ما ذكروا - والمراد بقوله عز وجل فى أى صورة ما شاء ربك أيها الإنسان من طول أو قصر أو حسن أو قبح أو بياض أو سواد وما أشبه ذلك ٠

أما الآية الأخرى فإنما معناها أن الله تعالى امتن علينا بأن خلق لنا من أنفسنا أزواجا نتوالد منها ٠

ثم إن الله تعالى جعل هذه الأزواج من أنفسنا ، وبين ذلك بيانا لاخفاء فيه ، وقد أخبرنا سبحانه فى الآية نفسها أن الأرواح المخلوقة إنما هى من أنفسنا ، فلا سبيل أن تكون لنا أزواجا يتولد فيها من غير أنفسنا ، وخلاصة قول ابن حزم أن نفس الإنسان خلاف نفس الحيوان ، فكيف تحل نفس الانسان فى الحيوان ٠

ويورد دليلا عقليا هو نفس الدليل السابق فى صياغة منطقية ، تقوم على مخالفة نوع الإنسان لنوع الحيوان ، ومفارقه نفس الإنسان للحيوان ، فكيف يصير الإنسان حيوانا ، وعلى هذا تبطل دعواهم فى حلول روح الإنسان بعد مفارقتها لبدنه بدن حيوان آخر على سبيل العقاب ٠

ويوجه هذا الدليل العقلى إلى الدهرية فى صياغة منطقية فيقول : « إن الله خلق الأجناس ورتب تحتها الأنواع ، وفصل كل نوع من النوع الآخر بفصله الخاص الذى لا يشاركه فيه غيره ، وهذه الفصول الموجدة لأنواع الحيوان ، إنما هى لأنفسها ، فنفس الإنسان حية ناطقة نامية مفارقة لجسدها ، ونفس غيره من الحيوان حية لا ناطقة ، فلا سبيل إلى أن يصير الناطق غير ناطق ولا يصير غير الناطق ناطقا ، ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات وما أوجبه الحس وبديهة العقل انقسام الأشياء على حدودها » ٠

أما الفرقة الثانية التى تقول بانتقال الأرواح إلى نوع أجسامها ، فيرى ابن حزم أن الرد عليهم يكون بإثبات حدوث العالم ووجوب تناهيه ، وإثبات النبوات ، وأن جميع النبوات وردت بأن النفس منذ مفارقتها للجسد تصير إلى الراحة أو الشقاء ولا ترجع إلى جسم آخر ٠

وأيضا أنه ليس فى الأشياء كلها شيئان متشابهان بجميع أعراضهما اشتباها واحدا، ويعلم ذلك من تدبير اختلاف الصور واختلاف الهيئات واختلاف الأخلاق ،

أى أنه يقصد تعذر إيجاد الشبه التام بين فردين من حيث الخلقة أى من حيث الشكل والصورة ، أو من حيث الخلق أى الأخلاق والسلوك ، وعلى هذا فلا يمكن أن تحل روح واحدة فى جسدين لشخصين ولو على التعاقب ، فيصيرا واحدا .

وكما لا يوجد شخصان متفقان فى أخلاقهما كلها حتى لا يكون بينهما فرق ، والأخلاق محمولة فى النفس ، فصح صبهذا أن نفس كل إنسان غير أنفس سائر الناس .

ويرد « ابن حزم » على من قال بالتناسخ على سبيل الجزاء ، إذ يقولون إن الله تعالى عدل حكيم رحيم كريم ، وإذا كان كذلك فمحال أن يعذب من لا ذنب له ، فلما وجدنا الآلام والأمراض تنزل بالأطفال ، الذين لا ذنب لهم ، وذبح بعض الحيوان الذى لا ذنب له ، علمنا أنه تعالى لم يفعل ذلك الا وقد كانت الأرواح عصاة مستحقة للعقاب ، فأكسبها هذه الأجسام لتعذب فيها .

ويرد عليهم « ابن حزم » بأن الله تعالى أن يفعل ما يشاء ، ولو صح قولهم لوجب أن لا يخلق الله من يعلم أنه يصبه ويكفر به،ولاحظ أن رد « ابن حزم » يقوم على طبيعة الفعل الإلهى فى نظره فالله فاعل مختار له أن يفعل ما يشاء ، ولا يسأل عما يفعل ، وأن ما يبدو شرا ليس شرا فى الحقيقة فقد يكون لحكمة لا يعلمها إلا الله .

ويذكر أيضا تعلقهم بالشريعة ، وحكم الشريعة أن كل قول لم يأت عن نبى تلك الشريعة فهو كذب وفرية ، فإذا لم يأت عن أحد من الأنبياء عليهم السلام القول بتناسخ الأرواح ، فقد صار قولهم به خرافة وكذبا وباطلا(١) .

ولقد قال بعض الروافض من الشيعة بالرجعة ، وهى رجعة الأموات فى الحياة الدنيا مرة ثانية قبل يوم القيامة ، ولقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى : ﴿ رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ ﴾(٢) ، ويرد الخياط بأن هذه الآية تبطل القول بالرجعة ، لأن الله خلق بنى آدم من نطف ميتة ثم يحييهم فى دار الدنيا ثم يميتهم ثم يحييهم يوم القيامة ، فذلك موتتان وحياتان .

---

(١) ابن حزم : الأصول والفروع ، حـ٢ ص٣١٨ -٣٢١ ، وأيضـا الفصل بين الملل والنحل ، حـ١ ص ٩٠ - ٩٤ .

(٢) غافر : آية ١١ .

ويحتجون أيضا بقوله تعالى : ﴿ أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾[1]، ويرد الخياط بأننا لم ننكر أن يكون الله قد أحيا من أخبر أنه أحياهم ، ولكننا ننكر أن يعيد الله الخلق الذين أماتهم إلى دار الدنيا قبل يوم القيامة .

وأيضا يرد على الاحتجاج بما قد جاء بأن عيسى عليه السلام كان يحيى الموتى ويردهم إلى دار الدنيا ، بأن يقال بأن الله قد أحيا الموتى على يدى عيسى عليه السلام ، وقد نطق بذلك القرآن نصا[2] .

أى الالتزام بما ورد بالنصوص من أخبار ، ولكنها حالات خاصة أخبر عنها القرآن ، وليست حكما يجوز انطباقه على غير تلك الحالات .

وبعد ، فإن موقف المتكلمين الذى يستند على السمع فى إثبات المعاد وانكار التناسخ والرجعة ، يؤيده العقل إذ أن مسئولية الإنسان عن أفعاله تقتضى الجزاء ، وأن يكون هناك دار آخرة يتحقق فيها ذلك الجزاء ، ولم يقدم القائلون بالتناسخ أدلة مقنعة ، ولم يستطيعوا أن ينكروا الجزاء فجعلوه يتم فى الدنيا ، وربما يكون هذا الرأى امتداد لنظرتهم الحسية المجسدة لما وراء الطبيعة .



(١) البقرة : آية ٢٥٩ .

(٢) الخياط : الانتصار ص١٣١ - ١٣٢ .

مراجع البحث

١ - ابن الجوزى : **تلبيس إبليس** - دار الكتب العلمية ، بيروت .

٢ - ابن المرتضى : **المنية والأمل** ، نشرة توما أرنالد - بيروت .

٣ - ابن النديم - **الفهرست** ، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت .

٤ - ابن بكر (عبد الحميد) - **كتاب مندالى أو الصابئة الأقدمين** - مكتبة الفرات ، بغداد ، ١٩٢٧ ، طبعة أولى .

٥ - ابن تيمية - **الرد على المنطقيين** - دار المعرفة للطباعة والنشر - لبنان.

٦ - ابن تيمية : **منهاج السنة النبوية فى نقد كلام الشيعة والقدرية** - (أربعة أجزاء) ، طبعة أولى ، بولاق مصر ، ١٣٢١ هـ .

٧ - ابن حزم : **الأصول والفروع** - تحقيق د . عاطف العراقى وآخرين - النهضة المصرية ، ١٩٧٨ م.

٨ - ابن حزم : **الفصل فى الملل والأهواء والنحل** - دار المعرفة للطباعة والنشر ، بيروت .

٩ - ابن زيدون : **سرح العيون مع شرح ابن نباته** - مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، مصر ١٩٥٧ ، طبعة أولى .

١٠ - ابن رشد : **مناهج الأدلة** - تحقيق د . محمود قاسم، الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥ م .

١١ - ابن رشد : **تهافت التهافت** - تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ، ١٩٧١ .

١٢ - ابن سينا : **النجاة** - تقديم د . ماجد فخرى ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، ١٩٨٥ .

١٣ - ابن سينا : **الإشارات والتنبيهات** - دار المعارف ،١٩٥٧ م .

١٤ - ابن سينا : **رسالة سر القدر** - كردستان ، ١٣٢٨ هـ .

١٥ - أبو الحسن الأشعرى : **مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين** - تحقيق محمد محيى الدين ، النهضة المصرية ، ١٩٦٩ م ٠

١٦ - أبو الحسن الأشعرى : **اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع** - تحقيق الأب مُكارثى ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٢م ٠ ونسخة أخرى تحقيق د ٠ غرابة ، مطبعة مصر ، ١٩٥٥م ٠

١٧ - أبو الحسن الأشعرى : **الإبانة عن أصول الديانة** - إدارة الطباعة المنيرية ، ١٣٤٨هـ ٠

١٨ - أبو المعين النسفى : **تبصرة الأدلة** - مخطوط دار الكتب المصرية رقم٤٢ ، توحيد ٠

١٩ - أبو ريان (د ٠ محمد على) **أصول الفلسفة الاشرافية** - دار المعرفة الجامعية ٠

٢٠ - أبو ريدة (د ٠ محمد) **النظام وآراؤه الكلامية** - لجنة التأليف والترجمة ، ١٩٤٦ ٠

٢١ - أبو زهرة : (الإمام محمد) - **الديانات القديمة** - دار الفكر العربى ٠

٢٢ - أبو منصور (الماتريدى) : **تأويلات أهل السنة** - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ٨٧٢ - نسخة محققة (سورة البقرة فقط) ، تحقيق جاسم محمد ، مطبعة الإرشاد ، بغداد ، ١٩٨٣ ٠

٢٣ - أبو منصور (الماتريدى) : **التوحيد** - تحقيق د ٠ فتح الله خليف ، دار المشرق ، بيروت ٠

٢٤ - أرسطو طاليس : **حرف اللام** - نشرة د - بدوى فى كتاب أرسطو عند العرب ، طبعة ثانية ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ١٩٧٨ م٠

٢٥ - أرسطو طاليس : **الطبيعة** - تحقيق د ٠ بدوى ، جـ١ ، ١٩٦٤ - جـ٢ ١٩٦٥ - الدار القومية للطباعة والنشر ٠

٢٦ - أطهر مباركيورى : **العرب والهند فى عهد الرسالة** - ترجمة عبد العزيز عزت ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٣ م

٢٧ - إقبال (محمد) : **تجديد التفكير الديني فى الإسلام** - ترجمة عباس محمود ، طبعة ثانية ، لجنة التأليف والترجمة ، ١٩٦٨ م .

٢٨ - إقبال (محمد) : **ماوراء الطبيعة فى إيران** - ترجمة د . حسين مجيب المصرى ، الأنجلو المصرية ، ١٩٨٧ م .

٢٩ - الألوسى (حسام) : **حوار بين الفلاسفة والمتكلمين** - المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، طبعة ثانية ، ١٩٨٠ م.

٣٠ - الاسفرايينى : **التبصير فى الدين** - تحقيق زاهد الكوثرى ١٩٧٥هـ .

٣١ - الآمدى : **إبكار الأفكار** - مخطوط دار الكتب المصرية رقم ١٦٠٣ علم الكلام .

٣٢ - الأيجى (عضد الدين) : **المواقف مع شرح السيد السند** - بولاق مصر ، ١٣٦٦ هـ .

٣٣ - الباقلانى : **البيان عن الفرق بين المعجزة والكرامات والحيل** - نشرة مكارثى ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٨ .

٣٤ - الباقلانى : **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به** - تحقيق زاهد الكوثرى ، الخانجى ، ١٣٨٢هـ .

٣٥ - الباقلانى - **إعجاز القرآن** - تحقيق السيد أحمد صقر ، طبعة رابعة - دار المعارف .

٣٦ - الباقلانى : **التمهيد** - نشرة الأب مكارثى ، المكتبة الشرقية بيروت ، ١٩٥٧ .

٣٧ - البغدادى (عبد القاهر) : **الفرق بين الفرق** - تحقيق محمد محيى الدين ، مكتبة صبيح ، الأزهر ، القاهرة .

٣٨ - البغدادى (عبد القاهر) : **أصول الدين** - طبعة ثانية دار الكتب العلمية ، ١٩٨٠ .

٣٩ - البياضى (كمال الدين أحمد) : **إشارات المرام عبارات الإمام** - تحقيق يوسف عبد الرازق ، طبعة أولى ، الحلبى ، ١٣٦٨ هـ .

٤٠ - البيضاوى : **أنوار التنزيل وأسرار التأويل** - مطبعة مصطفى البابلى الحلبى ، طبعة ثانية ، ١٩٦٨ م .

٤١ - البيرونى : **تحقيق ماللهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة** - عالم الكتب ، بيروت .

٤٢ - البيرونى : **الآثار الباقية** - المثنى ببغداد .

٤٣ - التفتازانى (د . أبو الوفا) : **مدخل إلى التصوف الإسلامى** - دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩م .

٤٤ - التفتازانى (د . أبو الوفا) : **علم الكلام وبعض مشكلاته** - دار الثقافة للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ م .

٤٥ - الجوينى (أبو المعالى) : **الإرشاد** - تحقيق د . محمد يوسف موسى وعلى عبد المنعم الخانجى ، ١٩٥٠ .

٤٦ - الجوينى (أبو المعالى) : **الشامل فى أصول الدين** - تحقيق هلموت كلوبفر ، دار العرب ، القاهرة .

٤٧ - الجوينى (أبو المعالى) : **لمع الأدلة** - تحقيق د . فوقية حسين ، طبعة أولى ، الدار المصرية للتأليف ، ١٩٦٩ م .

٤٨ - الجوينى (أبو المعالى) : **العقيدة النظامية** - تحقيق زاهد الكوثرى الأنوار ١٣٦٧هـ ، نسخة أخرى تحقيق د . أحمد حجازى ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ١٩٧٩م .

٤٩ - الحلبى (د . سليمان) : **طائفة النصيرية تاريخها وعقائدها** - المطبعة السلفية ، ١٩٧٩ م .

٥٠ - الخطيب (د . أحمد محمد) : **الحركات الباطنية فى العالم الإسلامى** ، مكتبة الأقصى - عمان - الأردن ، طبعة ثانية ، ١٩٦٨ م .

٥١ - الخياط - **الانتصار والرد على ابن الراوندى الملحد** - تحقيق نيبرج ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ١٩٢٥ .

٥٢ - الرازى (أبو بكر) : **رسائل فلسفية** - دار الآفاق الجديدة ، بيروت الطبعة الخامسة ، ١٩٨٢ .

٥٣ - الرازى (فخر الدين) : **النبوات وما يتعلق بها** - تحقيق د . أحمد حجازى ، دار ابن زيدون ، بيروت ، طبعة أولى ، ١٩٨٦ م .

٥٤ - الرازى (فخر الدين) : **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين** - تحقيق د. على سامى النشار ، النهضة المصرية ، ١٩٣٨ .

٥٥ - الرازى (فخر الدين) : **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين** - طبعة أولى ، الحسنية المصرية .

٥٦ - الرازى (فخر الدين) : **معالم أصول الدين بهامش محصل أفكار المتقدمين** .

٥٧ - الزمخشرى : **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل** - الحلبى - مصر ١٣٨٥ هـ .

٥٨ - الشنتناوى (أحمد) : **الحكماء الثلاثة** - دار المعارف ١٩٥٣ م .

٥٩ - الشهرستانى : **نهاية الأقدام** - تحقيق الفريد جيوم - دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت ، ١٩٧٥ م .

٦٠ - الشهرستانى : **الملل والنحل على هامش الفصل فى الملل لابن حزم** ونسخة أخرى بتحقيق عبد العزيز الوكيل ، مؤسسة الحلبى ، القاهرة .

٦١ - العراقى (د . عاطف) : **تجديد فى المذاهب الفلسفية والكلامية** - طبعة ثالثة ، دار المعارف ، ١٩٧٦ م .

٦٢ - العراقى (د . عاطف) : **المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد** - طبعة أولى ، دار المعارف ، ١٩٨٠ .

٦٣ - العراقى (د . عاطف) : **الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا** - دار المعارف، ١٩٦٩ م .

٦٤ - الغزالى (أبو حامد) : **تهافت الفلاسفة** - تحقيق د . سليمان دنيا دار المعارف ، مصر .

٦٥ - الغزالى (أبو حامد) : **الاقتصاد فى الاعتقاد** - تحقيق د. عادل العوا ، دار الأمانة ، بيروت ، ١٩٦٩ م .

٦٦ - الغزالى (أبو حامد) : إحياء علـوم الدين - دار المعرفـة للطباعة والنشر . بيروت (د . ت)
٦٧ - الفارابى - إحصاء العلوم - تحقيق د . عثمان أمين ، طبعة ثالثة ، الأنجلو المصرية ١٩٦٨ .
٦٨ - الفندى (د . محمد جمال الدين) الإسلام وقوانين الوجود - الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٢ .
٦٩ - الفيروز آبادى : القاموس المحيط - مطبعة عيسى البابلى ، طبعة ثانية ، ١٩٥٢ .
٧٠ - الفيـومى (د . محمد إبراهيم) : فى الفكر الدينى الجاهلى - دار القلم ، ١٩٨٠ .
٧١ - المغربى (د . على) : أبو منصور الماتريدى وآراؤه الكلامية ، مكتبة وهبة ، طبعة أوى ، ١٩٨٥ م .
٧٢ - المغربى (د . على) : الفرق الكلامية الإسلامية - مدخل ودراسة ، مكتبة وهبه ، طبعة أولى ، ١٩٨٦ م .
٧٣ - المقدسى : البدء والتاريخ - وقد ينسب الكتاب إلى زيد البلخى . ١٩٠١ م .
٧٤ - الملطى - التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع - استانبول ١٩٣٦ م .
٧٥ - الندوى (د . محمد إسماعيل) : الهند القديمة حضارتها ودياناتها - دار الشعب ، ١٩٧٠ م .
٧٦ - النشار (د . على سامى) : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام (ثلاثة أجزاء) ، دار المعارف مصر .
٧٧ - النوبختى (أبو محمد بن موسى): فرق الشيعة - إستانبول، ١٩٣١م .
٧٨ - اليمانى (محمد بن مالك) - كشف أسرار الباطنية وأخبار القرامطة - تحقيق د . محمد زينهم - دار الدعوة للنشر ، ١٩٨٦ م .
٧٩ - بدوى (د . عبد الرحمن) : مذاهب الإسلاميين - دار العلم للملايين بيروت ، ١٩٧٥ م .

٨٠ - بنيس : **مذهب الذرة عند المسلمين** - ترجمة د . عبد الهادى أبو ريدة - لجنة التأليف والترجمة ، ١٩٤٦ م .

٨١ - توملين (أ . و . ف .) : **فلاسفة الشرق** - ترجمة عبد الحميد سليم ، مراجعة على أدهم ، دار المعارف مصر .

٨٢ - تامر (عارف) : **القارامطة - أصلهم - نشأتهم - تاريخهم - حروبهم** - منشورات دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٧٩ م .

٨٣ - خان (وحيد الدين) : **قضية البعث الاسلامى - المنهج والشروط** - ترجمة محسن عثمان الندوى ، دار الدعوة للنشر والتوزيع ، ١٩٨٤م .

٨٤ - خسرو (ناصر) : **جامع الحكمتين** - دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٧٤ م .

٨٥ - دى بور - **تاريخ الفلسفة فى الإسلام** - ترجمة د. عبد الهادى أبو ريدة ، لجنة االتأليف والترجمة والنشر ، ١٩٧٥ .

٨٦ - رومى (غضبان) : **الصابئة - بحث اجتماعى تاريخى دينى عن الصابئة** - مطبعة الأمانة ، بغداد ، ١٩٨٣ م .

٨٧ - سانتلانا - **تاريخ المذاهب الفلسفية** - تحقيق رتعليق د - محمد جلال شرف ، دار الكتب الجامعية .

٨٨ - شلبى (د . احمد) : **أديان الهند الكبرى** - نهضة مصر ، ١٩٨٤ م .

٨٩ - شلبى (د . رءوف) : **الأديان القديمة فى الشرق** - دار الشروق ١٩٨٣ م .

٩٠ - صبحى (د . أحمد محمود) - **فى علم الكلام المعتزلة والأشاعرة** - مؤسسة الثقافة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٧٨ م .

٩١ - عبد الجبار (القاضى) : **المغنى فى أبواب العدل والتوحيد** - ٢٠ جزءا حقق منها ١٤ جزءا ونشرته وزارة الثقافة المصرية ضمن مجموعة تراثنا ، لجنة بإشراف ومراجعة د . طه حسين ، د . إبراهيم مدكور .

٩٢ - عبد الجبار (القاضى) : **شرح الأصول الخمسة** - تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، ١٩٦٥ ، طبعة أولى .

٩٣ - عبد الجبار (القاضى) : **المجموع فى المحيط بالتكليف** - حـ ١ نشرة الأب جين يوسف ، المطبعة الكاثوليكية .

٩٤ - عبد الرازق (الشيخ مصطفى) : **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية** ، طبعة ثالثة - لجنة التأليف والترجمة والنشر .

٩٥ - عبد الرزاق (الشيخ مصطفى) : **الدين والوحى والإسلام** - دار إحياء الكتب العربية ، ١٩٤٥ م..

٩٦ - عبد العال (د . محمد جابر) : **حركات الشيعة المتطرفين** - مطبعة السنة المحمدية ، ١٩٥٤ م .

٩٧ - عبد القادر (حامد) : **بوذا الأكبر** - نهضة مصر .

٩٨ - عون (د . فيصل بدير) **فكرة الطبيعة فى الفلسفة الإسلامية** - الحرية الحديثة ، ١٩٨٠ ، طبعة أولى .

٩٩ - على (محمد كرد) : **الإســلام والحضارة العربيـة** - دار الكتب المصرية ، ١٩٣٤ .

١٠٠ - غلاب . د . محمد) - **مشكلة الألوهية** - مطبعة دار إحياء الكتب المصرية ، طبعة ثانية م ١٩٥١ م .

١٠١ - غلاب (د . محمد) : **الفلسفة الشرقية** - القاهرة ، ١٩٣٨ .

١٠٢ - فخرى (د . محمد) : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** - الدار المتحدة للنشر ، ١٩٧٤ م .

١٠٣ - فرانكفورت(هـ أ) : **ما قبل الفلسفة** - ترجمة جبر إبراهيم جبر - مكتبة الحياة ، بغداد .

١٠٤ - قطب (سيد) :**فى ظلال القرآن** ، طبعة ١١ دار الشروق ١٩٨٥ م .

١٠٥ - كوربان (هنرى) : **تاريخ الفلسفة الإسلامية** - ترجمة نصير مروة ، حسن قبيسى ، منشورات عويدات ، بيروت .

* * *

الفهـــرس

رقم الإيداع بدار الكتب / ٩٥٩٩ / ٩٥

الترقيم الدولى - 9- 0063 - 00 - 977

كتب للمؤلف

● إمام أهل السنة والجماعة .. أبو منصور الماتُريدى.. وأراؤه الكلامية	مكتبة وهبة
● الفرق الكلامية الإسلامية .. مدخل .. ودراسة	مكتبة وهبة
● حقيقة الخلاف بين المتكلمين	مكتبة وهبة
● النبوة والأنبياء .. في الفكر الإسلامي	مكتبة وهبة
● دراسات عقلية وروحية في الفلسفة الإسلامية	مكتبة وهبة
● الفكر الدينى الشرقى القديم .. وموقف المتكلمين	مكتبة وهبة
● المفكر الإسلامى المعاصر .. مصطفى عبد الرازق	دار المعارف
● أبو اليسر البزدوى .. وأراؤه الكلامية	الصدر لخدمات الطباعة
● اتجاهات النظر العقلى فى الدين .. عند مفكرى الإسلام	تحت الطبع
● دراسات فى الفكر الإسلامى المعاصر	تحت الطبع
● دراسات فى الأخلاق الإسلامية	تحت الطبع